المسلم المعاصر

فى هذا العدد

العدد (٩٢) - السنة الثالثة والعشرون

المحرم - صفر - ربيع الأول ١٤٢٠هـ

مايو - يونيو - يوليو ١٩٩٩م

الموزعون المعتمدون لمجلة المسلم المعاصر

• **مجلة المسلم المعاصر**

٣ شارع وزارة الزراعة – الدقي – القاهرة

هاتف: ٣٣٥٨٨٧١

• **دار القلم**

٣٦ شارع القصر العيني – القاهرة هاتف/فاكس : ٣٥٥١١٠٥

• **مكتبة الشروق**

١ ميدان طلعت حرب ـ القاهرة هاتف : ٣٩١٢٤٨٠

• **دار الثقافة – قطر**

ص. ب: ٤٣٣٥٥ هاتف: ٤٢١١٣٢ – ٤٢١١٣١

• **الشركة السعودية للتوزيع ـ جدة**

ص.ب: ٢١٤٩٣/١٣١٩٥

هاتف : ٦٥٣٠٩٠٩ فاكس : ٦٥٣٣١٩١

• **الشركة السعودية للتوزيع ـ الرياض** هاتف: ٤٧٧٩٤٤٤

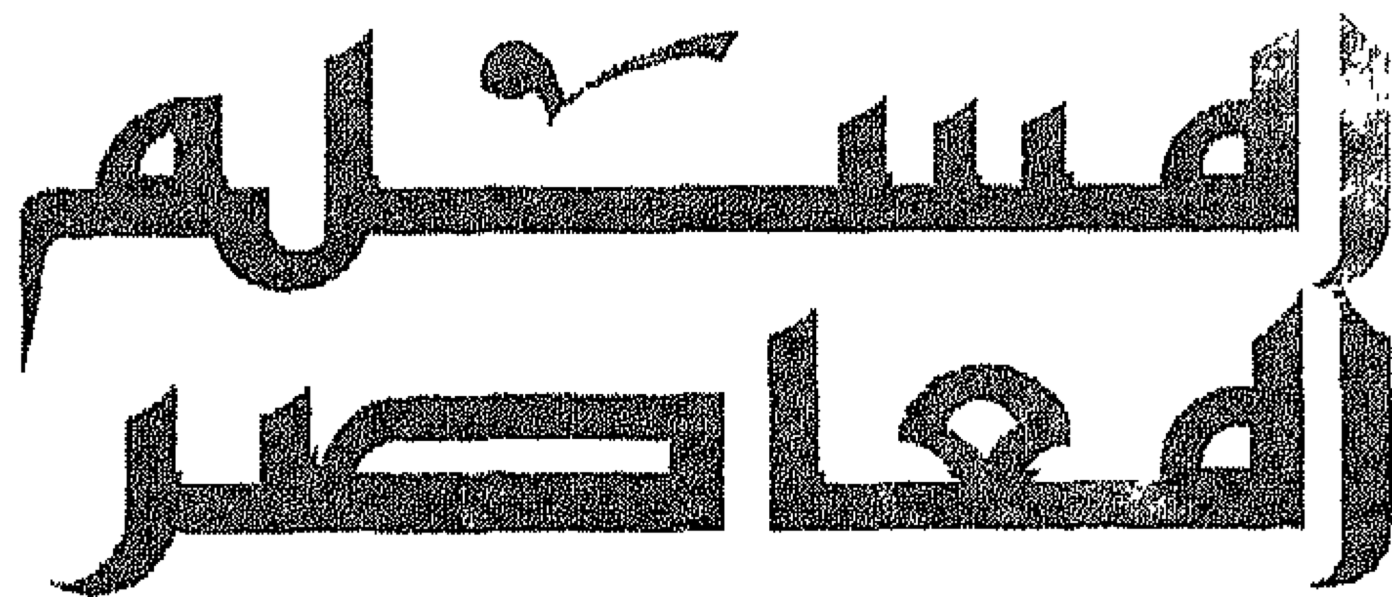
• **الشركة السعودية للتوزيع ـ الدمام** هاتف : ٨٤١٠٨٤٠

• **دار البحوث العلمية – الكويت**

الصفاة – الكويت، بناية الأوقاف رقم ٤ شارع فهد السالم

ص. ب: ٢٨٥٧ الكويت هاتف: ٢٤١٤٢٢ – ٢٤٥٠٧٨٩

• **المراسلات على العنوان** : ٣ش وزارة الزراعة ـ الدقي ـ القاهرة



مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة ، تعالج قضايا
الإجتهاد المعاصر فى ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن

مؤسسة المسلم المعاصر



صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسئول

الدكتور جمال الدين عطية

العدد (٩٢) - السنة الثالثة والعشرون
المحرم - صفر - ربيع الأول ١٤٢٠هـ
مايو - يونيو - يوليو ١٩٩٩م

قواعد النشر فى المجلة

١ - تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هى « المعاصرة » ، وهى ذات مداخل ثلاثة : الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .

كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ، ومجال الأبحاث الميدانية .

وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب فى باب « الحوار » بمناقشة الأبحاث التى تنشر فى المجلة أو فى غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب فى باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعى للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢ - تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمى بالطريقة المتعارف عليها .

٣ - يشترط فى البحث ألا يكون قد نشر فى أى مكان آخر .

٤ - تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشارى المجلة ، وتبقى أسماء الباحثين والمحكّمين مكتومة ، ويطلب من الباحث إعادة النظر فى بحثه فى ضوء ملاحظات المحكّمين .

٥ - ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .

٦ - الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧ - ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

٨ - يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى أى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويـــــات



أحمد فؤاد باشا(*) .. والمنظور الإسلامي لفلسفة العلم

الدكتورة/سهام النويهي(**)

تمهيد :

منذ نشأة فلسفة العلم وما حدث بها من تطور ، لا نجد سوى النموذج الغربي الذي يدرسه فلاسفة العلم باعتباره النموذج الأمثل والأوحد الذي أدى إلى ما وصل إليه إنسان اليوم من تطور وحضارة . ولقد سايرت الغالبية العظمى من المفكرين والفلاسفة العرب هذا الاتجاه ، فانصبت دراستهم وبحوثهم حول فلسفة العلم كما قدمها هذا النموذج الغربي . حقيقة أن هناك اهتمامًا متزايدًا من قبل البعض من العلماء والفلاسفة بتاريخ العلم الإسلامي والعربي ، إلا أن هذا الاهتمام يكاد

(*) الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد باشا من مواليد محافظة الشرقية سنة ١٩٤٢ ويشغل منصبي أستاذ الفيزياء ووكيل كلية العلوم لشئون المجتمع والبيئة بجامعة القاهرة . وهو عضو بالعديد من الجمعيات العلمية واللجان القومية ، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر الجمعية المصرية لتاريخ العلوم ، اللجنة القومية لتاريخ وفلسفة العلم ، المجمع المصري للثقافة العلمية ، المجلس الأعلى للثقافة ، المجمع العلمى المصرى ، الجمعية المصرية لتعريب العلوم ، والجمعية المصرية للإعجاز العلمي في القرآن والسنة . كما شارك في العديد من المؤتمرات والندوات المتخصصة في العلوم الفيزيائية والمعنية بتاريخ العلم وفلسفته وقضايا التراث العلمي والثقافة العلمية . وشارك في تأليف وترجمة عدة كتب وموسوعات في مجالات الفيزياء والرياضيات وتبسيط العلوم للأطفال والناشئة والكبار ، وله عديد من المؤلفات في مجال فلسفة العلم من المنظور الإسلامي والفكر العلمي الإسلامي .

(**) أستاذة المنطق وفلسفة العلم ، كلية البنات ـ جامعة عين شمس .

يكون مقصورًا على تاريخ العلم دون فلسفته . ويعتبر الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد باشا من أوائل المهتمين بالمنظور الإسلامي لفلسفة العلم إضافة إلى اهتمامه البالغ بتاريخ العلم الإسلامي ، ولذا كان من الأهمية بمكان تناول النظرة الإسلامية لفلسفة العلم عنده باعتباره أول من نبه إلى ضرورتها ، وأيضًا باعتبارها رؤية جديدة لفلسفة العلم[1] .

فكما يوضح أحمد فؤاد باشا أن الأدبيات المعاصرة المهتمة بالرؤية الإسلامية لمجالات فلسفة العلوم تكاد تكون منعدمة سوى بعض الاجتهادات الفردية المهتمة بالتأريخ لتراث العرب العلمي في إطار الثقافة العلمية الإسلامية، وما زالت موضوعات فلسفة العلم في انتظار من يتناولها من منظور إسلامي . ولذا فإنه يؤكد على أهمية تأسيس «نظرية العلم الإسلامية»[2] . ويقدم نقدًا لما هو مطروح من فلسفات العلم ، ثم يعرض لوجهة النظر الإسلامية لبيان أهميتها وضرورتها ليس للمجتمع الإسلامي وحسب بل وللمجتمع البشرى بأكمله ؛ وذلك لقابلية المنهج الإسلامي للتطبيق في كل زمان ومكان. ومن ثم فإنه إذا ما أردنا توضيحًا أو فهمًا لما يعنيه بنظرية العلم الإسلامية وجب علينا أن نعرض رؤيته النقدية لكل من الجانبين السلبي والإيجابي لفلسفة العلم في إطارها العام على النحو التالي .

أولاً : الجانب السلبي :

يحاول أحمد فؤاد باشا أن يبين مواطن الضعف ونقاط القصور التى أدت إلى تخلف أمتنا الإسلامية عن الإسهام في حضارة العصر بعد أن كانت هي السبب الأساسي لقيام هذه الحضارة ، وأيضًا أسباب القصور في فلسفات العلم وتاريخه ، ولعل أهم ما قدمه من نقد يتمثل فيما يلي :

١ـ أن الأمة الإسلامية تكتفى بالنقل عن الآخرين ولا تسهم في الإبداع الحضارى بما يتناسب مع مكانتها في تاريخ العلم والحضارة[3] .

٢ـ سيادة الاعتقاد بأن الانفصال بين

(١) د. أحمد فؤاد باشا، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية ، ط١ ، ١٩٨٤ .

(٢) د. أحمد فؤاد باشا ، دراسات إسلامية في الفكر العلمي ، دار الهداية ، ١٩٩٧ ، ص ١٢ .

(٣) د : أحمد فؤاد باشا ، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية ، ط١ ، ١٩٨٤ ، ص ٢٨ .

العلم والدين شرط من شروط قيام الحضارة ، أو أن العلم لابد أن يكون علمانيًا . ويذهب إلى أن هذا الاعتقاد الخاطئ قد أدى «في بلاد المسلمين إلى حالة من الركود العلمي شلت في ظلها كل مقومات الإبداع والابتكار في مختلف مجالات النشاط الإنساني»[(١)] .

٣ـ القصور الأساسي فيما نجده من فلسفات للعلم إنما يرجع إلى أنها لا تأخذ في اعتبارها العامل الديني «تتعدد المدارس والمذاهب الفكرية ويتوزع الناس بينها ، ويعيشون أسرى لمعتقدات هي أقرب إلى أن تكون نظريات اجتماعية لا ترى في الأديان عمومًا منهلا أو مصدر إلهام يهدى إلى الفكر السليم والسلوك السوى»[(٢)] .

٤ـ ينقسم المشتغلون بفلسفة العلم في عالمنا الإسلامي إلى فريقين ، يتبع الفريق الأول الفلسفات الوضعية ، ويحاول الفريق الثاني صياغة فلسفته على أساس القيم والعقيدة ، فيرى في مجمله أن إنتاج الفلاسفة العرب مجرد «أصداء تردد أصوات القطاعات الكبيرة التى ينقسم إليها عالم الفلسفة اليوم في أوربا وأمريكا ، أو قد نرى من ترك العصر وما فيه وارتد إلى ركن من التاريخ يلوذ به في دراساته ، ويتجمد عنده في إطار نظرات شُرّاحه المباشرين دونما اعتبار لفارق العصر وتطاول الزمن»[(٣)] .

٥ـ اتصال العلم والتقنية بالصناعة والتجارة والسياسة يجعلهما متأثرين بالاتجاهات والمصالح القومية . وكذلك فإن اتصال العلم والتقنية بالفلسفة يجعلهما تابعين لذاتية الإنسان ؛ إما تقديسًا مثلما نرى عند أصحاب النزعة العلمية المتطرفة Scientism وأصحاب النزعة التقنية المتطرفة Technocracy، وإما عداء عند أصحاب الاتجاه اللاعلمى Antiscience[(٤)].

٦ـ غالبًا ما يكون التأريخ للعلم مشوبًا بالتحيز ، فيكون انتقاء لحقائق علمية وفقًا لاتجاه خاص بدليل الإصرار على التأريخ له بعصرين فقط هما العصر الإغريقي وعصر النهضة الأوربية

---

(١) د. أحمد فؤاد باشا ، التوجيه الإسلامي لعلم الفيزياء وتقويم مناهجه الحالية في معاهد التعليم بالعالم الإسلامي في ضوء هذا التوجيه، بحث منشور في مؤتمر التوجيه الإسلامي للعلوم ، ١٩٩٢ ، ص ١٧ .

(٢) د.أحمد فؤاد باشا ، دراسات إسلامية في الفكر العلمي ، ص ٩ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١١ .

(٤) المرجع السابق : ص ١٦ .

متناسين دور الحضارات القديمة ودور الحضارة الإسلامية الزاهرة[١] . فلقد اتبع كل من المؤرخين منهجًا انتقائيًا لتفضيل تصورى ، أو انطلاقًا من أيديولوجية تخصه فرفع من شأن بعض المراحل الحضارية وحط من شأن البعض الآخر .

٧ـ كان المنظرون للعلم واقعين تحت تأثير النظرة الذاتية ، ومن ثم فإن نظرياتهم جاءت مبتسرة ومبتورة ؛ لأنها في حقيقتها تعرض رؤية معينة للأشياء ؛ فلا تستطيع أن تفسر حركة العلم والمعرفة في كل مرحلة يبلغاها . فلا يوجد تاريخ موضوعي فريد للعلم والتقنية ، ومن ثم ظهر العديد من النظريات التفسيرية لهما ، يذكر منها أحمد فؤاد باشا ما يلي[٢] :

أ ـ نظرية التراكم المعرفى التى ترى أن التراكم الكمّي للاكتشافات العلمية هو الذي يؤدي إلى حدوث تغير كيفي.

ب ـ نظرية الرؤية المعرفية ، وهي التى يقدمها ألفريد هوايتهد ، ويرى أن الرؤية العلمية للباحث هي التى تصنع العلم .

ج ـ نظرية المنهج العلمي الذي يؤدي إلى تطور العلم .

د ـ نظرية النموذج القياسي ، وهي تستند إلى توماس كون الذي يرى أن التطور العلمي ليس تطورًا تراكميًّا بل تطور ثوري .

هـ ـ نظرية الاسترجاع المعرفي ، وهي تستند إلى بشلار ، وترى ضرورة بعث الماضي من أجل فهمه في ضوء الحاضر .

و ـ نظرية الإبستمولوجيا الارتقائية، وهي تستند إلى جان بياجيه الذي فسر تطور العلم بإيجاد نوع من التوازن بين مراحل تطور العلم ومراحل تطور العقل الإنساني على أساس أن تاريخ العلم يعمل بنفس الطريقة الارتقائية التى يعمل بها علم النفس الارتقائي في دراسته لجميع جوانب النمو العقلي والإدراكي عند الإنسان من الميلاد إلى بلوغ الرشد.

ويذهب أحمد فؤاد باشا إلى أن كلاً من النظريات السابقة تقدم إضافة تفسيرية جزئية لحركة التاريخ العلمي ، ومن ثم يمكن جمعها في منهج توفيقي أكثر موضوعية ؛ لأن حركة التاريخ العلمي لا تخضع لرأي من الآراء السابقة دون آخر . فهو يستخلص منهجًا جديدًا من ساحة الفكر العلمي ليكون

(١) المرجع السابق : ص ١٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٦ ـ ٣٠ .

ميزانًا خاليًا من الهوى ، فلا نفضل إحدى النظريات على الأخرى و«الاحتكام إليه يحفظ لكل حضارة من الحضارات الإنسانية التى أسهمت في صنع المعرفة والتقدم على مر العصور مكانتها ومكانها الطبيعي في سلم الترقي المعرفي»[(١)] .

ثانيًا : الجانب الإيجابي :

يُعد الجانب الإيجابي الذي يقدمه أحمد فؤاد باشا في رؤيته النقدية لفلسفة العلم ذا أهمية خاصة ، ذلك لأن هدفه من إيجاد فلسفة علم بنظرة إسلامية هو توضيح السبيل إلى نهضة علمية معاصرة.

فإذا كان هدف الوضعية المنطقية من فلسفة العلم هو إظهار الصورة المنطقية للنظريات العلمية وتحليل العلوم إلى أسسها ومبادئها ، وأيضًا إذا كان هدف كون Kuhn وغيره من أصحاب الاتجاه إلى تأريخ العلم هو الوقوف على كيفية نمو العلم وتطوره فإن الهدف عند أحمد فؤاد هو هدف إصلاحي للأمة الإسلامية وإنقاذها من مستنقع التخلف والتبعية ؛ وذلك بإحياء النهضة العلمية بها . فهو يحاول تقديم تصور كامل لما يمكن أن يؤدى إلى تقدم المسلمين ومواكبتهم للتطور الحضاري ، وهذه النظرية الإسلامية ستعين المسلمين على تغيير واقعهم وتطويره بمعايير الإسلام . كما أنها في الوقت نفسه تكون بمثابة بيان لتعريف غير المسلمين بالإسلام وخصائصه ، حيث أن المنهج العلمي الإسلامي سيكون هو الأقدر على تهيئة الإنسان لكل ما يمكن أن تسفر عنه الثورة العلمية والتقنية المرتقبة في المستقبل القريب أو البعيد ، خاصة أن توصيف الواقع العلمي والتقني المعاصر ينبئ بظهور تصدع ملحوظ في بعض النظريات العلمية الشهيرة ، أو الأنظمة الفلسفية القائمة عليها ، بحيث لم تصبح قادرة على تقديم تفسيرات شافية لسلوك بعض الظواهر العلمية المستحدثة ، وما يتعلق بها من مفاهيم جديدة . وعندما تكون النظرية المنشودة واقعية إسلامية ، فإنه يلزم صياغتها في إطار من التصور الإسلامي السليم المستمد من القرآن الكريم والسنة الشريفة والجامع لأصول التراث وروح المعاصرة ، والمستشرف لآفاق المستقبل[(٢)] .

ويتناول أحمد فؤاد باشا العديد من

(١) المرجع السابق ، ص ٣٢ .

(٢) د. أحمد فؤاد باشا ، نحو صياغة إسلامية لنظرية العلم والتقنية ، بحث منشور في دراسات إسلامية في الفكر العلمي ص ص ٩١ - ١٢١ .

المحاور التى تمثل في مجموعها أساسًا لصياغة إسلامية لنظرية في العلم والتقنية، وسوف نعرض لأهم المحاور على النحو التالي :

١ـ مكانة العلم في الإسلام .
٢ـ أسباب الحضارة الإسلامية .
٣ـ عدم الفصل بين العلم والدين .
٤ـ التأصيل الإسلامي للعلوم .
٥ـ المنهج العلمى الإسلامي .

١ـ مكانة العلم في الإسلام

لقد امتن الله على آدم بما اختصه من علم أسماء كل شيء ، كما منحه من الوسائل والملكات ما يساعده على الإدراك الصحيح لحقائق الموجودات ، ويمكنه من «العلم اليقين» الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافًا لا يبقي معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم[(١)] .

ويوضح أحمد فؤاد أن العلم الذي يدعو إليه الإسلام هو العلم الشامل بشقيه الديني والمادي . أما الشق الديني فهو العلوم التىمصدرها الوحي وتعنى بأمور العقيدة والقيم والتصور العام للوجود والنفس الإنسانية ونظام المجتمع[(٢)].

وأما الشق المادي فهو العلوم التى تبحث في ظواهر الكون والحياة، ويهتدي الإنسان إليها بمداركه البشرية التى أنعم الله بها عليه ؛ ليبصر طريق المعرفة الصائبة ويفتح مغاليق الحضارة ، على أن تظل هذه العلوم الكونية في عالم الشهادة دنيوية بعلاقاتها مع الأشياء ، وتعبدية في الوقت نفسه لصلتها بالخالق الواحد سبحانه وتعالى[(٣)] . فلقد حدد القرآن الكريم الظواهر الطبيعية والإنسانية باعتبارها موضوعًا للبحث والحقيقة . والوسيلة إلى إدراكها لا تكون بالحواس فقط ؛ ذلك أن المدركات الحسية تعجز بطبيعتها عن تقديم صورة كاملة لحركة الكون والأشياء . ومن ثم فإن العقل هو القادر على هذا كله بالتأليف بين نتائج المعرفة التى يحصل عليها من العلوم المختلفة ، ثم تحليلها واستخلاص النتيجة منها . ولهذا فإن الدعوة إلى تأمل الطبيعة في القرآن الكريم هي في صميمها دعوة

(١) د. أحمد فؤاد باشا ، في فقه العلم والحضارة ، سلسلة قضايا إسلامية ، العدد ٢٠ ، القاهرة ١٩٩٧ ،ص ١٧ .
(٢) المراجع السابق ، ص ١٨ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٩ .

عقلية إلى تأمل حركة الظواهر الكونية وقراءة آيات الله في الكون(1) .

وإذا كان صاحب المقدمة ، ابن خلدون ، قد صنف العلوم إلى قسمين رئيسيين هما : العلوم النقلية التي تستند إلى الواضع الشرعي ، والعلوم العقلية التي يهتدي إليها الإنسان بفكره(2) ، فإن أحمد فؤاد باشا يضع العلوم النقلية في المرتبة الأولى ؛ لأن الإيمان هو الأساس في كل دعوة دينية ويعصم الفكر من الانحراف ، كما أن العلوم العقلية التي تهدف إلى التفكر في الظواهر الكونية والتعرف على نواميسها الإلهية تؤدي إلى تعميق الإيمان با لله وزيادة الخشية منه(3) . وكأنه يريد أن يربط في علاقة تبادلية تكاملية بين علوم الدين وعلوم الدنيا حيث تأتي علوم الدين في المرتبة الأولى لتحفظ الفكر من الخطأ خلال تحصيله لعلوم الدنيا التي تؤدي بدورها إلى زيادة الخشية من ا لله وتعميق الإيمان به على هدى وبصيرة .

ومن هنا فإنه يحرص على تأكيد شمولية المفهوم الإسلامي للعلم ؛ وذلك لسببين : أولهما : إظهار القصور في تصور العلم على أنه المقصود به العلم الطبيعي من فيزياء وفلك وكيمياء وغير ذلك من العلوم التي تتخذ من الملاحظة والتجربة وسيلة للوصول إلى قوانين الظواهر الكونية . وثانيهما : عدم وجود مبرر للتفرقة بين ما هو فرض عين وفرض كفاية في طلب العلم ، فطلب العلم النافع فرض لازم على المسلمين ؛ ذلك أن الإسلام فرض على الناس أن يتفكروا ويعقلوا ويعلموا ، مثلما فرض عليهم التعبد وذكر الله .

فالقرآن الكريم يحث على النظر والتأمل ويرفع من قدر العلماء ، وهذا ما يتضح في الكثير من الآيات الكريمة ، مثل قول الله تعالى : ﴿**أَفَلاَ يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ**(17)**وَإِلَى السَّمَاء كَيْفَ رُفِعَتْ**(18)**وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ**(19)**وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ**﴾ (الغاشية : 17 - 20) . وقوله سبحانه : ﴿**قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾ (الزمر : 9)، وقوله تعالى : ﴿**يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ**﴾ (المجادلة : 11) . وكذلك

(1) د. أحمد فواد باشا ، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية ، الطبعة الأولى 1984 ، ص 21 .

(2) د. أحمد فؤاد باشا ، الاتجاه العلمي عند الهمداني ، مجلة المسلم المعاصر ، السنة الخامسة عشر ، العدد 57 ، ص 112 .

(3) د. أحمد فواد باشا ، في فقه العلم والحضارة ، ص 19 .

أيضا تحث الأحاديث النبوية الشريفة على طلب العلم «اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد» ، « غزوة في طلب العلم أحب إلى الله من مائة غزوة» ، « طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»[1] .

٢ـ أسباب الحضارة الإسلامية :

اهتم أحمد فؤاد باشا بتوضيح الأسباب التى أدت إلى الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى والتى يمكن أن يؤدى الأخذ بها إلى بعث النهضة العلمية مرة أخرى ، فلقد قامت الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى نتيجة مجموعة من العوامل لعل أهمها ما يلي :

أ ـ فطنة المسلمين الأوائل إلى دعوة القرآن الكريم والأحاديث النبوية لطلب العلم النافع وإمعان النظر في ملكوت السموات والأرض ، وتلبيتهم لهذه الدعوة ـ كان من أهم العوامل في الحضارة الإسلامية . فقد ذهبوا إلى أن الفكر في المعقولات لا يتأتى إلا لمن له خبرة بالطبيعيات والرياضيات بعد تحسين الأخلاق وتهذيب النفس ، فعند ذلك تتفتح له عين البصيرة ويرى في كل شيء من العجائب ما يعجز عن إدراك بعضها[2] .

ب ـ الموارد الثقافية والطبيعة البشرية: فقد وصل إلى المسلمين إنجازات وعلوم الحضارات القديمة ؛ حيث بدأت حركة النهضة العلمية بترجمة المعارف السابقة وترتيبها وشرحها والتعليق عليها[3] . وانتقلت حركة الترجمة العلمية من طور الترجمة واستيعاب العلوم إلى مرحلة التأليف والابتكار وإجراء التجارب والتوصل إلى القوانين على أساس المنهج العلمي التجريبي الذي يدين له تقدم العلوم ، وأصبحت اللغة العربية لغة عالمية تتسع للتعبير عن دقائق العلوم الكونية وتقنياتها[4] .

كما أن البلاد الإسلامية الممتدة في موقع من الأرض يتوسط كل حضارات العالم القديم شرقًا وغربًا امتلأت

(١) أحمد فؤاد باشا ، التراث العلمي للحضارة الإسلامية ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، ١٩٨٤ ، ص ٢٨ .

(٢) أحمد فؤاد باشا ، في فقه العلم والحضارة ، ص ٢٥ .

(٣) أحمد فؤاد باشا ، العلوم الفيزيائية في التراث الإسلامي ، بحث منشور في ندوة التراث العلمي العربي في العلوم الأساسية ، طرابلس ـ ليبيا ، ١٩٩٠، ص ٥٤٢ .

(٤) أحمد فؤاد باشا : التراث العلمي للحضارة الإسلامية ،ص ٣١ ـ ٣٣ .

بالثروات الطبيعية والبشرية التى مكنتها من تحقيق النهضة العلمية .

جـ البيئة العلمية : كانت الحضارة الإسلامية نتيجة تشجيع الخلفاء للحركة العلمية وإنشاء المدارس والمكتبات ودور العلم . وكانوا يتسابقون في إقامة المكتبات الضخمة وتزويدها بكل أنواع المعارف . ومثل ذلك كانت مكتبة العزيز بالله الفاطمي تضم مليونًا وستمائة ألف مجلد مفهرسة ومنظمة ، وغيرها من المكتبات التى انتشرت في جميع البلدان الإسلامية ، ومما شجع على ازدهار العلم هو شعور العلماء بالأمن والإستقرار ، وحيث كانت البيئة صالحة لنشأة العلم وتطوره ظهر المئات من العلماء الذين أقاموا الحضارة الإسلامية[1] .

د ـ الأخذ بالمنهج العلمي التجريبي : كان استخدام العلماء المسلمين للمنهج التجريبي سببًا أساسيًا للحضارة الإسلامية ، فقام العلماء المسلمون بنقد منطق أرسطو . ويعتبر ابن تيمية من أوائل المفكرين الذين نقدوا منطق أرسطو . كما اتجهوا إلى الأخذ بالمنهج الذي يستند إلى الملاحظة والتجربة في دراسة الظواهر الطبيعية . ويعتبر كل من جابر بن حيان والرازي وابن الهيثم والبيروني من رواد هذا المنهج . وبذلك يكون المسلمون هم أول من وضعوا أصول المنهج العلمي التجريبي الذي أخذه عنهم علماء الغرب فيما بعد .

هـ ـ سمات العلماء : تميز العلماء في عصر الحضارة الإسلامية بتعدد اهتماماتهم ، فكانوا موسوعيين لا يقتصرون على تخصص بعينه ؛ ولذلك تركوا أعدادًا ضخمة من المؤلفات العلمية في مختلف التخصصات .

وحرص هؤلاء العلماء على تعلم اللغات الأجنبية ، مثال ذلك البيروني الذي أجاد الفارسية واليونانية والسريانية. كما كانوا يتميزون بالخصال الحميدة من حب العلم والمثابرة على البحث العلمي والأمانة والزهد في المال والتواضع[2] .

٣ـ عدم الفصل بين العلم والدين :

يرفض أحمد فؤاد باشا الفصل بين العلم والدين ويؤكد على ضرورة الجمع بينهما حتى يمكن أن يحدث التقدم

(١) المرجع السابق ، ص ٣٥ .

(٢) أحمد فؤاد باشا ، التراث العلمي للحضارة الإسلامية ، ص ٣٦ .

والتطوير . فهو يدعو إلى استيعاب لغة العصر وثقافته بالعلم والدين معًا ؛ إذ لا يمكن العيش على الفكر الغربي كاملاً بدون الاهتمام بمشكلات الواقع الإنساني المعاش ، كما صورها الدين الإسلامي وتدخل العلم في دراسة بعض جوانبها[1] .

ومن منطلق ضرورة الجمع بين العلم والدين وعدم الفصل بينهما ذهب أحمد فؤاد باشا إلى أن الفهم السليم لنظرية المعرفة ـ من حيث إمكانها وأدواتها ومصادرها وطبيعتها وقيمتها ـ يتحقق فقط بالنظرة الإسلامية . فالحقيقة التى ينبغي للإنسان معرفتها ليست هي الحقيقة التى يضعها الفلاسفة ، ولكنها الحقيقة المرتبطة بالعلم والواقع ، وهي أيضًا الحقيقة الهادفة إلى اليقين المرتبط بالصدق والعقيدة[2].

ومن ثم فإن أهم سمات الحقيقة في المعرفة الإسلامية[3] :

أ ـ عدم الفصل بين النظرية والتطبيق؛ إذ لا فصل بين النظر والعمل في الثقافة الإسلامية ، ولا خير في علم إلا إذا كان معه عمل ، فإن البحث عن الحقيقة بمنظور إسلامي لا يمكن أن يكون بمجرد بحث معرفي مجرد ، بل لابد أن يمتزج بالبحث عن قواعد السلوك السليم من الناحية الأخلاقية .

ب ـ تحديد مركز الإنسان بين العالم الذي يعيش فيه :

توضح آيات القرآن الكريم أن الإنسان هو خليفة الله في الأرض وهو الذي حمل الأمانة بعد أن عرضها الله تعالى على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها ، وهو الذي سخر الله له ما في السموات وما في الأرض . كما أن هناك آيات أخرى تظهر الإنسان على أن الكون أكبر منه وعلى أن مركز الثقل في بحثه عن الحقيقة لا يوجد في عقله ونفسه فقط بل يوجد أيضًا في الطبيعة من حوله قال الله تعالى : ﴿**لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾ (غافر : ٥٧).

كما يوضح القرآن الصورة الحقيقة للإنسان كما أرادها الله سبحانه وتعالى

(١) أحمد فؤاد باشا ، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية ، ص ٥ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٤ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٩ ـ ٢٢ .

وهي ارتباطه بالعلم ويكون أهلاً للبحث عن الحقيقة وحمل الأمانة .

ج - موضوع البحث عن الحقيقة العلمية :

يعتبر أحمد فؤاد باشا أن الظواهر الطبيعية والإنسانية هي الموضوع الذي يجب البحث فيه ، لأنهما المصدران للثقة واليقين ؛ وذلك طبقًا لما حدده القرآن الكريم ، ويذهب إلى القول بأنه إذا كانت الأمة الإسلامية غنية بثروتها الطبيعية والبشرية فإن ذلك لا يكفي وحده لأداء فريضة البحث العلمي على النحو الذي يحقق التقدم ، ولا يمكن لهذه المقومات المادية مهما تضاعفت أن تؤتي ثمارها المرجوة منها في التنمية والتطوير والتغير الحضارى دون اعتبار المقومات المعنوية والروحية(١) .

٤- التأصيل الإسلامي للعلوم

ولما كان العلم هو حجر الزاوية والأساس الذي تأخذ به الدول التى تريد التقدم ؛ فإنه لا سبيل إلى تقدم الأمة الإسلامية إلا بالعلم . ويجب أن ينطلق هذا العلم - منهجًا وأسلوبًا - من تعاليم الإسلام . ومن ثم فإنه من الضرورة بمكان أن تبدأ الأمة الإسلامية بإصلاح التعليم بتنقية جميع المناهج الدراسية من أية مفاهيم غير إسلامية ، وأن يعاد صياغتها بحيث يكون تحديد أهدافها ومحتواها وأساليب تدريسها في ضوء التصور الإسلامي المستند إلى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة(٢) .

ويهدف هذا التصور بصفة أساسية إلى تحقيق الكمال الإنساني لأن الإسلام نفسه يمثل الكمال الديني . فالذين يعيشون ويعملون في كنف الإيمان بالخالق الواحد هم الذين يستطيعون أكثر من غيرهم مواصلة الترقي في السلم المعرفي إلى غايته القصوى بإدراك حقيقة الوجود الإنساني في هذا الكون كما أرادها رب العالمين ، ومن ثم فهم القادرون - أكثر من غيرهم - على جني ثمار المعرفة التى حصلوها دون أن يسيئوا استخدامها في غير موضعها(٣) .

ولن يكون للتعليم أثره المطلوب في تحقيق النهضة إلا إذا اتحدت أهدافه في «تأصيل الثقافة الإسلامية وتجديدها في

---

(١) أحمد فؤاد باشا ، في فقه العلم والحضارة ص ٢٦ ، ٢٧ .

(٢) أحمد فؤادباشا التوجيه الإسلامي لعلوم الفيزياء ، ص ٢١ (انظر أيضًا فلسفة التأصيل الإسلامي للعلوم» في «أساسيات العلوم المعاصرة في التراث الإسلامي » دار الهداية ، ١٩٩٧) .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٢ .

ضوء المعاني الربانية لغايات التربية الإسلامية »[١] . كما أنه لا يمكن أن يكون هناك أية آمال في إحياء حقيقي للأمة ما لم يستحدث لها نظام تعليمي واحد ينبع من الروح الإسلامية ويعمل باعتباره وحدة متكاملة مع برنامج الإسلام العقيدي[٢] .

إذن يرفض أحمد فؤاد باشا النظام التعليمي المحاكي للنموذج الغربي الذي يبعد الطلاب عن جذورهم الإسلامية ويجعلهم يعيشون على الازدواج ، فلا هو بالمسلم السوى ولا هو بالغربي . فهو يرى أن المعرفة لدى النموذج الغربي بعيدة كل البعد عن النموذج الإسلامي في طبيعتها ومنهجها وغاياتها[٣] . ومن ثم فإن أسلمة المعرفة يقصد بها «إقامة العلاقة الصحيحة بين الإلهي والإنساني في العلوم والمعارف وفق منهجية إسلامية رشيدة تلتزم بتعاليم الوحي وتتمثل مقاصده وقيمه وغاياته دون أن تعطل عمل العقل أو تعوق حرية البحث والتفكير ابتغاء مرضاة الله سبحانه في الدنيا والآخرة[٤] .. فلا يجب أن يكون هناك انفصام بين العلوم التى مصدرها الوحي والعلوم التي مصدرها الكون والإنسان كما سبق وذكرنا . ذلك أن الإعتقاد الخاطئ بأن الإنفصال بين العلم والدين شرط لقيام الحضارة قد أدى إلى حالة الركود العلمى في بلاد المسلمين[٥] . والخلاصة أن العلم الذي يصنع التقدم يجب أن ينطلق ـ منهجًا وأسلوبًا ـ من تعاليم الإسلام ، ويمكن ذلك إذا ما تحققت الأمور التالية[٦] :

أ ـ إصلاح نظام التعليم ولا يكون ذلك إلا بإذكاء الطموح الديني والقومي ومحو الأمية العلمية .

ب ـ التنسيق بين مختلف المؤسسات العاملة في ميدان البحث العلمي بإنشاء «اتحاد علمى إسلامي » يكون من أهم أعماله وضع السياسات العلمية والتقنية طبقًا لإمكانيات الأمة الإسلامية ، والعمل على تحقيق التكامل بين البرامج العلمية ، والقضاء على الفجوة القائمة بين العلم الإسلامي والعلم العالمي.

(١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٤ .
(٣) أحمد فؤاد باشا، في فقه العلم والحضارة ، ص ٥٥ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٥٦ .
(٥) أحمد فؤاد باشا ، التوجيه الإسلامي لعلوم الفيزياء ، ص ١٧ .
(٦) أحمد فؤاد باشا ، في فقه العلم والحضارة ، ص ٢٨ ، ٢٩ .

ج - توافر الإرادة القوية لدى المسلمين لتغيير واقعهم واستيفاء أركان فريضة العلم الغائبة والجهاد من أجل ذلك: ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١). فأسلمة المعرفة ما هي إلا مشروع حضارى يهدف إلى تكوين العقلية العلمية الإسلامية القادرة على تحقيق النهضة المنشودة.

٥- المنهج العلمي الإسلامي:

إن غياب المنظور الإسلامي عند تناول مناهج البحث العلمي هو ما اعتبره أحمد فؤاد باشا خللاً يجب إصلاحه؛ وذلك عن طريق « وضع تصور عام لنسق إسلامي ينتظم مختلف مناهج البحث العلمي الفرعية، ويستوحي خصائصه العامة مباشرة من خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ويستمد عناصره الرئيسية من واقع مشكلات البحث العلمي وتاريخه، ويشكل وحداته البنائية على أساس الثوابت والمتغيرات المعروفة في الأطر الفكرية والعملية للعلوم الطبيعية والتقنية، ويتيح من خلاله مجالاً أرحب لإعداد الباحث العلمي الجيد، واستفادة أكبر من السبل التى يسلكها الباحثون أنفسهم»[١].

ويذهب أحمد فؤاد باشا إلى أن مناهج البحث لدى علماء المسلمين قامت على مجموعة من المسلمات والقضايا الإيمانية التى ينبغي على الباحث التسليم بها منذ البداية والانطلاق منها نحو الفكرة الصائبة في عمليات البحث والتفكير العلمي. وأهم هذه المسلمات هي عقيدة التوحيد الإسلامي، وتقوم على أن الله سبحانه وتعالى هو الحق المطلق وهو مصدر كل الحقائق المعرفية. فالعقل الإسلامي لا يفصل بين العلم والحكمة أو الحقيقة[٢].

فالإنسان المؤمن بوحدانية الله يرد كل شيء في الكون إلى الخالق الحكيم الذي خلق هذا العالم وأخضعه لقوانين ثابتة. كما أن الباحث المؤمن بعقيدة التوحيد يبحث دائمًا نحو الوحدة التى تؤلف بين الكثرة أيًا كان الموضوع. وعلى الباحث المسلم أن يكون على

(١) أحمد فؤاد باشا، في فقه العلم والحضارة، ص ٢٢ (انظر أيضًا «نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي» في «دراسات إسلامية في الفكر العلمي، ص ص ١٢٣، ١٤٧).

(٢) أحمد فؤاد باشا، دراسات إسلامية في الفكر العلمي، ص ١٣٤.

دراية كاملة بكل التعاليم الإسلامية التى تجعل من مهمته فرضًا كفائيًا ، فكل علم يحتاجه المسلمون فرض كفاية .

كما أنه من المسلمات نسبية المعرفة العلمية وذلك ما يتضح في كثير من الآيات الكريمة ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ (الإسراء : ٨٥) ، و﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه : ١١٤) ، ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ (يوسف : ٧٦)[١] .

ولقد اتبع العلماء المسلمون المنهج التجريبي ، بل إن تاريخ العلم يؤكد سبقهم في استخدام هذا المنهج من ملاحظات وتجارب ووضع للفروض ، بل واتسم علماء المسلمين بالحس النقدي، ويتضح ذلك فيما قدموه من نقد لمنهج اليونان القدامي . فلقد كان لعلماء المسلمين دور رائد في تأسيس المنهجية العلمية .

ويذهب أحمد فؤاد باشا إلى أن القراءة المتأنية للتراث العلمي الإسلامي تدل على أن المسلك الذي اتبعه علماء الأصول وعلماء الحديث في الوصول إلى الصحيح من الوقائع والأخبار والأقوال قد انسحب على أسلوب الفكر والتجريب في البحث العملي[٢] ، ولقد تطور القياس الأصولي إلى نوع من الاستقراء العلمى الدقيق القائم على مبدأي العلية والاضطراد في وقوع الحوادث .

ويعتقد أحمد فؤاد باشا أن الإيمان الخالص أو السمو الروحي من أهم الخصائص التى تميز بنية المنهج العلمي . فلقد تعلم علماء الحضارة الإسلامية من دينهم أن تقوى الله سبب من أسباب العلم ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ (البقرة : ٢٨٢) . فالعلم لا يحصل كله بالاستعداد والجد ، بل هناك جزء من العلم يتلقى بالفتح من الله[٣] .

ولقد تنبه علماء أوروبا إلى سر تقدم المسلمين وقاموا باتباع منهجهم ، إلا أنهم لم يأخذوا منهم سوى الجانب المادي وتركوا ـ جانبًا ـ الإيمان الذي يوجه العلم نحو الله تعالى[٤] ؛ ولذا فإنه من الضروري الأخذ بالمنهج العلمي الإسلامي ؛ لأنه الأقدر على تحقيق النهضة وتصحيح وجهة العلوم لدى علماء الغرب[٥] .

(١) المرجع السابق ، ص ١٤٠ .
(٢) أحمد فؤاد باشا ، في فقه العلم والحضارة ، ص ٣٨ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٤٥ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٤٦ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٤٧ .

الخاتمة ..

خاتمة لهذه الدراسة يمكن القول بأن أحمد فؤاد باشا مفكر إصلاحي يهدف إلى إنقاذ المسلمين من مستنقع التخلف والتبعية الذي وصل حالهم إليه . فهو يقوم بمناقشة قضايا الفكر العلمي وفق منهاج إيماني عقلاني يعتبر العلم حالة فكرية وفريضة إسلامية لها إطارها العقائدي ورصيدها الحضاري ، ولا يهدف من هذه الرؤية الإسلامية إلى فلسفة نظرية وحسب بل إن الهدف الأساسي منها هو التطبيق العملي من أجل الإصلاح الاجتماعي . فهو لا يكتفي بوصف وتقرير للمعرفة العلمية إنما يؤكد على ما ينبغي عمله من أجل إصلاح حال المسلمين ، بل والبشرية جمعاء .

وكما سبق واتضح فإن العوامل الأساسية التي يدور حولها المنظور الإسلامي لنظرية العلم هي :

أولاً : إثبات عدم التعارض بين العلم والدين ، بل والتأكيد على أهمية العلم باعتباره فريضة دينية .

ثانيًا : إن الفصل بين العلم والدين هو بمثابة عزل العلم عن القيم ، فيكون بذلك قوة ضد البشرية وليس قوة لخدمتها .

ثالثًا : إبراز دور علماء المسلمين في الحضارة الإنسانية وتوضيح مكانتهم في مسيرة التطور العلمية بإحياء التراث العلمي والتقني .

رابعًا : إذكاء روح الصحوة الإسلامية ، وذلك عن طريق التأكيد على أهمية العلم ؛ حتى يمكنها أن تتعايش مع التغير الحضاري المعاصر وأنه لن ينصلح حالها إلا بالعلم المرتبط بالقيم الإيمانية .

خامسًا : أسلمة العلوم ـ أو بعبارة أخرى توجيه العلوم والتعليم توجيهًا إسلاميًا ، وترشيد الفكر العلمي بحيث يحقق غايات الإسلام ومقاصده في إطار الثوابت الإيمانية والمتغيرات المنهجية .

وأخيرًا فإنه إذا كان الهدف من فلسفة العلم ـ طبقًا لفلاسفة العلم في الغرب هو تقديم التحليل والنقد للعلم من أجل حل مشاكله ، ودراسة تاريخ العلم من أجل توضيح كيفية نمو المعرفة العلمية وتطورها ، فإن أحمد فؤاد باشا بالمنظور الإسلامي الذي يدعو إليه أوجد هدفًا آخر هو حل مشاكل الأمة الإسلامية عن طريق الأخذ بما أسماه «نظرية العلم الإسلامية» . والحقيقة ، يكون الأمر بالغ النفع إذا كان ـ كما يقول ـ إنه لم يقدم هذه النظرية في صورتها النهائية إلا أنها فكرة واعدة جديرة بمزيد من البحث والدراسة .



الدكتور محمد عمارة

الدكتور عبد الرزاق السنهوري

إسلامية الدولة.. والمدنية.. والقانون



دار الرشاد



الغناء والموسيقى
حلال أم حرام؟
القضية
في اللغة والقرآن والسنة

د. محمد عمارة

الغناء : كلام .. ولحن .. وأداء ..

ولقد دار الحديث عن هذا الغناء في الموروث الإسلامي - سنة شريفة .. وفقهًا .. وفكرًا - تحت مصطلحات عدة، منها : مصطلح «اللهو» ومصطلح «السّماع» .

وقد يتبادر إلى الذهن المعاصر أن استخدام مصطلح «اللهو» في وصف الغناء إنما يحمل معاني سلبية ، تشي بالكراهة أو التحريم للغناء .. ولما كان هذا الذي قد يتبادر إلى الذهن المعاصر غير وارد ولا صحيح ، كان علينا أن نبادر بضبط مضمون مصطلح «اللهو» الذي صنفت تحته - في كتب السنة - الأحاديث التي وردت في موضوع الغناء.. والذي استخدم كذلك في القرآن الكريم ..

فاللهو - في مصطلح العربية - ليس بالضرورة ما يلهي عن الطيبات والعبادات والخيرات .. وإنما هو كل ما يشتغل به الإنسان وينشغل به فيلهيه ويتلهى به عن سواه .. فالاشتغال بالطيبات لهو عن الخبائث ، والعكس صحيح .. واللهو : ما يأنس به الإنسان ويُعجبُ به .. لكن استعمال هذا اللفظ غلب على ما يطرب النفس ويؤنسها ويروح عنها .. وكما جاء في (لسان العرب) - لابن منظور - «فاللهو : ما لهوت به ولعبت به وشغلك من هوىً وطرب ونحوهما .. ولهيتُ عن الشيء :

إذا سلوتُ عنه وتركتُ ذكره ، وإذا غفلتُ عنه . ولهت المرأة إلى حديث المرأة تلهو لهوًا : أنِسَت به وأعجبها . واللهو : النكاح - أى الزواج - واللهو : المرأة والولد - أى زينة الحياة - وقد يُكني باللهو عن الجماع.. والملاهي : هي آلات اللهو .. أى مطلق الوسائل التى تُحدث الأُنس واللذة للإنسان ، فتشغله عند حدوثها عما سواها .

وكذلك الحال في القرآن الكريم ، يرد الحديث عن اللهو في سياق المناشط الإنسانية المباحة ، إذا هو لم يله الإنسان عن الفرائض والواجبات والضرورات .. فتتحدث الآيات عن فرائض ، وضرورات ، ومباحات - عن صلاة الجمعة ، والبيع ، والانتشار في الأرض والابتغاء من فضل الله ، وذكر الله ، والتجارة ، واللهو - داعية المؤمنين إلى وضع كل منها في مقامها وتوقيتها .. وناعية عليهم الخلل الذي يضع الأمر في غير موضعه ، أو يصرف عن الواجب إلى المباح ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ(٩)فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (١٠)وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ(١١)﴾[1] .

فالبيع ليس حرامًا .. لكن الحرام أن يلهينا ويشغلنا عن صلاة الجمعة .. والانتشار في الأرض والابتغاء من فضل الله من الضرورات .. لكن وقتهما ومكانهما ليس في وقت الصلاة .. والتجارة واللهو من المباحات .. بشرط ألا يشغلا الإنسان ويصرفاه عن صلاة الجماعة .. فاللهو - أى اللذة بالطرب - وضع هنا مع البيع والتجارة والانتشار في الأرض والابتغاء من فضل ا لله أي مع الضرورات والمباحات وإذا كان اللهو هو مطلق ما يلهي ويشغل الإنسان عن أمر آخر ، فإن الآيات لا تحرمه ؛ لأنه ليس محرمًا لذاته وعينه ، وإنما لما فيه من الذهول عن الواجب - ولقد وضعته مع المباحات والضرورات والواجبات - وإنما هي تدعو إلى التوازن الجامع في حياة الإنسان ؛ ليقوم بالواجبات ، ويحقق الضرورات ، ويحصّل الحاجيات،

(١) الجمعة : ٩ - ١١ .

ويجدد ويزين حياته بالتحسينات والكماليات واللذات من المباحات .

بل إن هذا الإنسان لو لهته وشغلته الصلاة - غير المفروضة - مثلاً كل الوقت عن الضرورات والمباحات لعد ذلك غلوًّا في الدين .. وكذلك الحال لو لهته الضرورات عن الفرائض ، أو شغلته المباحات عن الواجبات والضرورات ..

ولقد روى عن جابر أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم ، قال : «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فعليه الجمعة يوم الجمعة ، إلا مريض أو مسافر أو امرأة أو صبى أومملوك ، فمن استغنى بلهو أو تجارة استغنى الله عنه ، والله غني حميد»[1].. فترك التجارة واللهو هنا مطلوب ممن وجبت عليه الجمعة ، أما من لم تجب عليه الجمعة من النساء والمرضى والمسافرين والصبيان فلا عليهم أن يمارسوا المباحات[2] .

وعن جابر بن عبد الله :« كانت الجوارى إذ نُكحن يمررن بالمزامير والطبل ، فانفضوا إليها ، فنزلت - آيات سورة الجمعة - .. «وقيل: إن خروجهم لقدوم دحية الكلبى بتجارته ، ونظرهم إلى العير تمرّ »[3] .

وفي سورة الأنعام : ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾ وليس المراد بها ذم الحياة الدنيا ، ولا ذم اللعب واللهو ، وإنما المذموم هو قول الكفار : ﴿ إِنْ هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾ وهو الذي جاءت في سياقه الآية : ﴿وَقَالُوا إِنْ هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ(٢٩)وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَى وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ(٣٠)قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَاحَسْرَتَنَا عَلَى مَا فَرَّطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ أَلاَ سَاءَ مَا يَزِرُونَ(٣١)وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾[4] .

---

(١) أخرجه الدارقطني . وانظر القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) جـ١٨ ص ١٠٣ . طبعة دار الكتب المصرية . القاهرة .

(٢) (الجامع لأحكام القرآن) جـ١٨ ص ١٠٧ .

(٣) المصدر السابق : جـ١٨ ص ١١١ .

(٤) الأنعام : ٢٩ - ٣٢ .

وفي النص دليل على أن المذموم ليس الحياة الدنيا ولا اللعب واللهو، وإنما المذموم هو إنكار الكافرين للبعث ، يقول القرطبي : « فالمقصد بالآية تكذيب الكافرين في قولهم : «إن هي إلا حياتنا الدنيا»[1] .

فالنظرة الإسلامية للهو ـ الغناء ـ تضعه في خانة المباحات ، المباحات لذاتها ، والتى تعرض لها ـ بسبب ما يلحق ويقترن بها وينتج عنها ـ الأحكام الشرعية التى تعرض للمباحات .. فقد يبقى الغناء على الإباحة ـ التى هي الأصل ـ وقد يعرض له ما يجعله واجبًا ، أو مندوبًا ، أو مكروهًا ، أو حرامًا .. مثله في ذلك مثل سائر المباحات ـ ومنها الأكل والشرب ـ الأصل فيها الإباحة ، وقد يعرض لها ما يجعلها واجبة ، أو مندوبة ، أو مكروهة ، أو حرامًا .

وإذا كان الغناء في جوهره : صوت جميل تصاحبه ألحان وأنغام مؤتلفة تزيده جمالاً ، فلقد عرض الفكر الإسلامي لهذا الغناء باعتباره فطرة إنسانية تحاكي بها الصنعة الإنسانية الخلقة الإلهية التى أبدعها الله وخلقها في الطيور والأشجار.. فالصوت الجميل الصادر من حنجرة الإنسان هو محاكاة للأصوات الجميلة الصادرة من حناجر البلبل والعندليب والكروان .. ومعزوفات الأوتار التى تثمر الألحان المؤتلفة والجميلة هي محاكاة الصنعة الإنسانية لما تعزفه الأشجار والأغصان والأوراق في الحدائق الغناء عندما تهب عليها الرياح والنسمات .. وإذا كان غير وارد ولا جائز ولا معقول تحريم الأصوات الجميلة إذا جاءت من حناجر الطيور ، فلا منطق يحرّمها إذا صدرت من حنجرة الإنسان ؛ إذ لا فرق بين حنجرة وحنجرة .. وإذا كان غير وارد ـ ولم يحدث ـ أن حرّم أحد الأصوات المنكرة ، ولا الأنغام المتخالفة، فمن غير المنطقي ولا المعقول تحريم الأصوات لأنها جميلة غير منكرة ، أو الأنغام لأنها مؤتلفة غير متخالفة .

بهذه النظرة الفطرية نظر العقل المسلم ـ والإسلام دين الفطرة ـ إلى الغناء والألحان ، وجاءت كلمات حجة الإسلام أبى حامد الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ ١٠٥٨ ـ ١١١١م) معبرة عن هذا المنطق الفطرى عندما قال : «فالأصل في الأصوات حناجر

(١) (الجامع لأحكام القرآن) جـ٦ ص ٤١٤ .

الحيوانـات، وإنما وضعت المزامير على أصوات الحناجر ، وهو تشبيه للصنعة بالخِلقَة التى استأثر الله تعالى باختراعها، فمنه تعلم الصناع، وبه قصدوا الاقتداء.. فسماع هذه الأصوات يستحيل أن يحرم لكونها طيبة موزونة ، فلا ذاهب إلى تحريم صوت العندليب ، وسائر الطيور ، ولا فرق بين حنجرة وحنجرة ، ولا بين جماد وحيوان ، فينبغي أن يقاس على صوت العندليب الأصوات الخارجة من سائر الأجسام باختيار الآدمي ، كالذي يخرج من حلقه أو من القضيب والطبل والدف وغيره»[1] .

وإذا كان هذا هو منطق الفطرة وبرهان العقل ، فإن برهان النص والنقل ـ في الإسلام ـ يدعم هذه النظرة ، التى جعلت الغناء من المباحات في ذاتها ، والتى جعلت الأحكام الأخرى عارضة له وعليه بسبب ما يعرض له فيخرجه عن أصل الإباحة ..

فالنموذج الإسلامي للحياة الإنسانية ـ والذي نتأسي فيه برسول الله صلى الله عليه وسلم ـ هو النموذج المتكامل المتوازن، الذي يعمل لدنياه كأنه يعيش أبدًا ، ويعمل لآخرته كأنه يموت غدًا ، والذي يُقبل على الآخرة التى هي خير وأبقى ، دون أن ينسى نصيبه من زينة الحياة الدنيا وطيباتها ، والذي يتجنب غلوى الإفراط والتفريط في كل مناحي الحياة .

فالأسوة الحسنة ـ صلى الله عليه وسلم ـ كان نبي الملحمة ، وأيضًا نبي المرحمة .. وكان يأنس إلى المساكين ويستطيب الخشن من العيش والفراش ، وفي ذات الوقت يستعيذ بالله من الفقر والدَّين .. وكان يستشعر ويستلهم آيات ومظاهر ومصادر الجمال التى أودعها الله ، سبحانه وتعالى ، في الوجود .. فيستعيذ بالله ـ في دعاء السفرـ من كآبة المنظر .. ويدعو ربه ـفي صلاة الاستسقاء ـ : « اللهم أنزل علينا في أرضنا زينتها » .. ويطلب للمسلم ـ حتى في المجتمع الفقير ـ الزينة والجمال ، في الاسم .. والثوب .. والطيب .. بل وحتى في النعال ! حتى ليحكى خادمه أنس بن مالك ، رضى الله عنه ، فيقول: « ما شممت عنبرًا قط ولا مسكًا ولا شيئًا أطيب من ريح

(١) (إحياء علوم الدين) ص ١١٢٦ طبعة ـ مصورة ـ دار الشعب . القاهرة .

رسـول الله ، ولا مسست قط ديباجًا ولا حريرًا ألين مسًّا من كف رسول الله .. كان أزهر[١] اللون ، كان عرقه اللؤلؤ »[٢] ..

إنه كل ذلك .. الأسوة المتكاملة والجامعة والمتوازنة .. فالأقدام تتورم من الوقوف بين يدي الله ، والاستشعار للجمال روح سارية في كل مناحي الحياة .. والمزاح والنكات تعانق الصدق الباسم والبشاشة الصادقة .. ذلك لأن عبادة الله هي الشكر له ، سبحانه ، على نعمه المبثوثة في الحياة ، ومنها نعمة الجمال ، التى لن نستطيع تقدير عظمتها، وشكر الله عليها ، إذا نحن أدرنا لها الظهور والعقول والقلوب ، وأغلقنا قنوات استشعارها في هذا الكون، الذي أبدعه الخالق الجميل ، الذي يحب الجمال .

ولأن هذا هو النموذج الإسلامي في الحياة ، والذي نتأسى فيه برسول الله ، صلى الله عليه وسلم .. كان للغناء مكانه في المجتمع النبوي ، والسنة النبوية - بالقول والإقرار - حتى أصبحت هذه السنة من «السنن العملية » التي قامت وتجسدت في واقع خير القرون .

ففي صحيح البخاري ، تروي أم المؤمنين عائشة ، رضى الله عنها ، فتقول : « دخل رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وعندى جاريتان تغنيان بغناء بُعاث[٣] ، فاضطجع على الفراش ، وحوّل وجهه ، فدخل أبو بكر ، فانتهرني ، وقال : مزمار الشيطان عند رسول الله ، صلى الله عليه وسلم؟! فأقبل عليه رسول الله فقال : «دعهما».

فنحن أمام سنة نبوية - عملية - أقر فيها رسول الله ، صلى الله عليه وسلم، الغناء ، في بيت النبوة ، من فتاتين ، ويسمعهما رجال ، ويغنيان بأشعار تتحدث عن ذكريات وقائع الحرب في التاريخ ، بل والتاريخ الجاهلي .. وعندما اعترض الصديق أبو بكر ، رضى الله عنه ، مجتهدًا في المنع ، اعترض الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، على هذا الاجتهاد ، مؤكدًا الإباحة ..

وتحويل الرسول وجهه عن الفتاتين المغنيتين هو غض للبصر ، وليس كفًّا للآذان عن السماع .

(١) الأزهر - وجمعه زُهر - بضم الزاي وسكون الهاء - النيّر ، الصافي اللون ، والمشرق الوجه .

(٢) رواه مسلم والإمام أحمد .

(٣) بُعاث : حصن للأوس ، دارت عنده وقعة من وقائع الجاهلية ، انتصرت فيها الأوس على الخزرج .

ولم يطعن أحد من علماء الجرح والتعديل على أحد من رواة هذا الحديث، الذي رواه البخاري في الصحيح ..

وفي ذات الحديث تكملة تروى فيها السيدة عائشة أحداث واقعة ثانية لسُنة عملية أخرى في هذا الموضوع .. تقول، رضى الله عنها : « وكان يوم عيد ، يلعب السودان ـ الحبشة ـ بالدرق[1] والحراب ، في المسجد ، فإما سألتُ رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وإما قال : «تشتهين تنظرين؟» فقلتُ : نعم ، فأقامني وراءه ، خدّي على خدّه ، يسترنى بثوبه ، وأنا أنظر إلى الحبشة يلعبون ـ أي يرقصون ـ فزجرهم عمر ، رضى الله عنه ، فقال النبي : «أمنًا بني أرفدة .. دونكم بنى أرفدة»[2] حتى إذا مَلَلْتُ ، قال : «حسبك» ؟ ، قلت : نعم . قال : «فاذهبي» .

فهنا ، أيضًا ، سنة عملية أقرت اللعب ـ التمثيل والرقص ـ المصحوب بالغناء ـ ففي بعض الروايات أنهم كانوا يغنون شعرًا يقول :

يا أيها الضيف المعرّج طارقا
لولا مررت بآل عبد الدار
لولا مررت بهم تريد قراهمُ
منعوك من جَهد ومن إقتار

وفي بعض الروايات : «كانت الحبشة يزفنون» ـ (أي يرقصون) ، وفي بعضها : « يرقصون بين يدى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، ويقولون : محمد عبد صالح»[3] .

وفي البخاري ـ أيضًا ـ عن عائشة ما يشهد بأن هذا الغناء المباح قد يعرض له ما يجعله مطلوبًا مندوبًا ـ في الأعراس ـ والطالب له والحاث عليه هو رسول الله، صلى الله عليه وسلم ، فعن أم المؤمنين عائشة أنها زفت امرأة إلى رجل من الأنصار ، فقال رسول ا لله ، صلى الله عليه وسلم : «يا عائشة ، ما كان معكم لهو؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو».

وفي رواية النسائي لذات الحديث ، يقول الرسول : «يا عائشة ، أهديتم الفتاة ؟ ألا بعثتم معها من يقول : أتيناكم أتيناكم ، فحيانا وحياكم؟» ..

فيحث على الغناء ، بل ويرشح الكلمات .. ولهذا الحث على الغناء ـ في مناسباته ـ نظير في الحديث الذي خرجه

(١) الدرقة : الترس من جلود ، ليس فيه خشب ولا عقب .
(٢) أمنًا : أي لكم الأمان . وفيه سماح وتشجيع على مواصلة اللعب . وأرفدة : أشهر أجداد الحبشة .
(٣) أخرج هذه الرواية الإمام أحمد عن أنس بن مالك . ورواه النسائي أيضًا عن أبي هريرة ـ في «باب اللهو بالحراب» .

الإمام أحمد ـ في مسنده ـ عن عبد الله ابن عمير ـ أو عميرة ـ قال : « حدثني زوج ابنة أبي لهب ، قال : دخل علينا رسول الله ،صلى الله عليه وسلم ، حين تزوجت ابنة أبي لهب ، فقال : «هل من لهو؟ » .

وفي سُنّة أخرى، يروى النسائي عن السائب بن يزيد : أن امرأة جاءت إلى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فقال لعائشة : «يا عائشة ، أتعرفين هذه؟ قلت : لا يانبي الله . قال : «قَيْنَة[1] بنى فلان ، تحبين تُغَنيك؟» فغنتها .

وإذا كانت القينة هي الجارية المغنية ، فنحن أمام مغنية تحترف الغناء لبني فلان ـ أي للرجال والنساء ـ يعرض الرسول على عائشة أن تسمع غناءها ، فتغني لها في حضرة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم .

ولقد مضت هذه السنة ـ إباحة الغناء.. أو ندبه ـ جارية مرعيّة في مجتمع الصدر الأول .. فيروى النسائي عن عامر بن سعد يقول : دخلت على قرظة ابن كعب ، وأبي مسعود الأنصاري ، في عرس ، وإذا جوار يغنين ، فقلت : أنتما صاحبا رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، ومن أهل بدر ، يُفعلُ هذا عندكم ؟! فقالا : اجلس إن شئت فاسمع معنا ، وإن شئت اذهب «فقد رُخص لنا في اللهو عند العرس» .

فالبدريون من صحابة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، قد مضوا على سنة الاستماع والاستمتاع بلذة الطرب بالغناء الحلال المباح .

ولقد رأينا الراشد الثاني عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، يميز بين الغناء الحلال والغناء الحرام ، بناء على الكلمات والمقاصد التى يتغياها ويثمرها هذا الغناء .. ففيما يرويه عبد الله بن بريدة الأسلمي ، قال : «بينما عمر بن الخطاب يَعُس[2] ذات ليلة ، فإذا بامرأة تقول :

هل من سبيل إلى خمر فأشربها
أم هل سبيل إلى نصر بن حجاج؟

فلما أصبح عمر سأل عن نصر بن حجاج هذا ـ وكان شابًا وسيمًا يخايل

(١) القينة : معناها هنا المغنية : وتطلق على الأمة .. والماشطة .

(٢) يعس : أي يطوف بالليل ، يحرس الناس ، ويكشف أهل الريبة .

نســاء المجاهدين الغازين ـ فأمر لـه بما يصلحـــه ، وغرَّبـــه إلى البصرة، حيث يعسكر المقاتلون[1]!

فـالتحريم هنا قد عرض للغناء بسبب الكلمات الماجنة ، والمقاصد المحرمة من وراء هذا الغناء .

وفي موقف آخر للفـاروق عمـر بن الخطاب ، يروى الحسن البصرى فيقول: « إن قومًا أتوا عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ،فقالوا :

ـ يا أمير المؤمنين ، إن لنا إمامًا إذا فرغ من صلاته تغنّى .

ـ فقال عمر : من هو ؟!

ـ فذُكر الرجل .

ـ فقال عمر : قوموا بنا إليه ، فإنا إن وجّهنا إليه يظن إنّا تجسسنا عليه أمره .

ـ قـال : فقـام عمر مع جماعـة من أصحاب النبي، صلى ا لله عليه وسـلم ، حتى أتو الرجل، وهو في المسجد ، فلما أن نظر إلى عمر، قام فاستقبله ، فقال :

ـ يا أمير المؤمنين ، ما حاجتك ؟ وما جاء بك ؟ إن كـانت الحاجـة لنا كنا أحق بذلك منك أن نأتيك ، وإن كانت الحاجــة لك فـأحق مـن عظمنـاه خليفـة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم .

ـ فقـال عمـر : ويحك ! بلغـني عنك أمر ساءني .

ـ قال : وما هو يا أمير المؤمنين؟

ـ قال : أتتمجّن في عبادتك ؟!

ـ قـال : لا ، يأمـير المؤمنين ، لكنهـا عظة أعظ بها نفسي .

ـ قـال عمـر : قلهـــا ، فـإن كـان كلامـك حسـنًا قلتـه معك ، وإن كـان قبيحًا نهيتك عنه .

ـ فقال الرجل :

وفــؤاد كلـــما عـــاتبته
في مدى الهجران يبغي تعبي
لا أراه الـــدهر إلا لاهـيًا
في تمـــاديه ، فقـد برّح بي
ياقرين السوء ما هذا الصِّبا
فنى العمـــر كـــذا في اللعب
وشباب بـــان عـــنى فمضى
قبل أن أقـــضى منه مأربي
ما أُرجي بعده إلا الفنا
ضيق الشيبُ عليّ مطلبي
ويح نفسي !.لا أراها أبدًا
في جميل ولا في أدب
نفس لا كنْتِ ولا كان الهوى
راقبي المولى وخافى وارهبي

ـ فقال عمر ، رضى الله عنه :

(١) ابن سعد (كتاب الطبقات الكبرى) جـ٣ ق١ ص ٢٠٥ ، طبعة دار التحرير ، القاهرة .

نفسُ لا كنتِ ولا كان الهوى
راقبي المولى وخافي وارهبي
على هذا فليُغنِّ من غنى .. »[1] .

فنحن هنا أمام إمام الصلاة ، يغني في المسجد ، عقب الصلاة ، بكلام حسن.. وأمام أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، الذي يسمع هذا الغناء في المسجد ، فيحاكيه ، ويرشحه للغناء ، قائلا : «على هذا فليغن من غني» ، بناء على القاعدة التي جعلها معيارًا للمباح وغير المباح من الغناء .. قاعدة : «إن كان كلامًا حسنًا قلته معك ، وإن كان قبيحًا نهيتك عنه» .

تلك هي سنة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم في الغناء .. وتلك هي ممارسات مجتمع النبوة والخلافة الراشدة مع هذا اللون من الترويح عن النفس والإشباع للعواطف الإنسانية والتجديد لملكات الإنسان وطاقاته باللهو ـ الغناء ـ المباح ..

فالأصل في الغناء : الحل والإباحة .. وتعرض له الحرمة أو الكراهة أو الندب أو الوجوب بسبب ما يعرض له مما ينقله من الإباحة إلى هذه الأحكام .. إنه كلام ولحن وأداء ، يحاكي به الإنسان الأصوات الجميلة والأنغام المؤتلفة العذبة التي أفاضها الجمال الإلهي في بديع المخلوقات .

إذن .. فيم الخلاف ؟

وإذا كان الأمر كذلك .. فلم الخلاف الذي استعر واشتهر حول الغناء، في الفكر الإسلامي ، على امتداد تاريخ الإسلام ؟! ..

إن مرجع ذلك إلى أحد أمرين :

الأول : وقوف البعض عند الفتاوى التي كرهت الغناء المكروه أو حرّمت الغناء المحرم .. وتعميم هذه الفتاوى على كل ألوان الغناء ..

والثاني : رواية البعض لتسعة عشر «حديثًا» تنهى عن الغناء والمعازف ، أو تحرّمها .. والغفلة عن أن هذه المرويات جميعها ـ وهي التي تعارض ما أوردناه من الأحاديث الصحيحة ، التي حازت شروط الصحة في البخاري ـ معلولة بمقاييس الرواية والجرح والتعديل للرواة.. فليس فيها جميعًا حديث واحد سلم من القدح في راوٍ أو أكثر من رواته..

(١) الشاطبي (الاعتصام) جـ١ ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ تحقيق الشيخ محمد رشيد رضا . طبعة ـ مصورة ـ مكتبة أنس بن مالك القاهرة ، سنة ١٤٠٠هـ ، ١٩٨٠م .

وأيضًا التفسير المتعسف لمعنى «اللهو» في الآية السادسة من سورة لقمان : ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ ..

تلك هي الأسباب التى أحدثت الخلط ، فجعلت الغناء عند البعض حرامًا بإطلاق ، وأخرجته من الحلال المباح في ذاته ، والذي تعرض له الحرمة أو الكراهة أو الندب أو الوجوب بسبب ما يعرض له من المقاصد والملابسات .

الفتاوي :

فلقد روى عن كثير من فقهاء الأمة الفتاوى المتعارضة في حكم الغناء ، في العصر الواحد ، والمذهب الواحد ، والمدينة الواحدة .. بل وروي عن الفقيه الواحد الفتاوى المتناقضة في حكم الغناء: إباحة وكراهة وتحريمًا ..

* فروى عن الإمام أبي حنيفة النعمان (٨٠ ـ ١٥٠هـ /٦٩٩ـ ٧٦٧م) كراهة الغناء .. بينما العنبرى ، عبيد الله بن الحسن العنبرى (١٠٥ ـ ١٦٨هـ/ ٧٢٣ ـ ٧٨٥م) القاضي والفقيه والمحدّث ـ لا يرى به بأسًا ..

* ولقد روى عن الإمام مالك بن أنس (٩٣ ـ ١٧٩هـ /٧١٢ ـ ٧٩٥م) تحريم الغناء .. في حين كان قاضي المدينة ومحدثها الزهري ، إبراهيم بن سعد (١٨٣هـ ٧٩٩م) لا يرى به بأسًا.

* وروي عن الإمام الشافعي ، محمد ابن إدريس (١٥٠ ـ ٢٠٤هـ ٧٦٧ ـ ٨٢٠م) أنه مكروه يشبه الباطل ..

*وروي عن الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤ ـ ٢٤١هـ /٧٨٠ ـ ٨٥٥م) في الغناء ثلاث روايات : الحل ، والكراهة، والحرمة ..

وإذا كان غير معقول ولا وارد تضارب وتناقض الفتاوى عند الإمام الواحد ، وفي المذهب الواحد ، والعصر الواحد ، والمدينة الواحدة ، للون واحد من الغناء .. فإن المتبادر إلى العقل الفقهي هو أن تعدد الفتاوى قد نتج عن تعدد ألوان الغناء التى سئل الفقهاء عن حكمها ، فالإفتاء بالحل ، أو بأنه لا بأس به كان عن الغناء المباح .. والتحريم كان للغناء الحرام .. والكراهة كانت للغناء المكروه ..

ويشهد لذلك أن تحريم الإمام مالك إنما كان ، تحديدًا ، للغناء المحرم ؛ إذ المروى عنه أن جوابه إنما كان على سؤال عن الغناء الذي أحدثه الفُسّاق في المدينة .. فلقد سئل عن هذا اللون تحديدًا ، فقال : «إنما يفعله عندنا

الفُساق» .

أما الغناء الذي رآه الإمام الشافعي مكروهًا يشبه الباطل ، فلقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨هـ/ ١٢٦٣ - ١٣٢٨م) إلى نوعه عندما تحدث عن ملابسات هذه الفتوى ، فقال : إن الشافعي ، بعد أن غادر بغداد إلى مصر ، تحدث عن لون من الغناء ، أحدثته الزنادقة ببغداد ، اسمه «التغبير»، أحدثوه ليصدوا به الناس عن القرآن الكريم .. ونص عبارة ابن تيمية : « قال الشافعي ، رضى الله عنه : خلّفْتُ ببغداد شيئًا أحدثته الزنادقة ، يسمونه «التغبير» يصدون به الناس عن القرآن».

وهذا التغبير - تحديدًا - الذي أحدثته الزنادقة ببغداد ؛ ليصدوا به الناس عن القرآن الكريم ، هو الذي كرهه الإمام أحمد بن حنبل .. ومرجعنا في ذلك - أيضًا - ابن تيمية ، الذي يقول : إن الإمام أحمد سئل - في بغداد - عن هذا التغبير ، فقال : «أكرهه ، هو مُحدث».. أي أنه ليس الغناء الذي عرفه المسلمون منذ صدر الإسلام[1] .

فاختلاف الفتاوى وتراوحها بين الحل والكراهة والحرمة ، راجع إلى اختلاف أصناف الغناء .. فهو حلال في ذاته ، وككل المباحات تعرض له أحكام الكراهة والحرمة بسبب ما يعرض له ويلحق به - في الكلام واللحن والأداء والمقاصد - فليس كله مباحًا بإطلاق وتعميم ، ولا حرامًا بإطلاق وتعميم ، إنه كلام ولحن وأداء ، حسنه حسن وقبيحه قبيح .. ولقد حدد الراشد الفاروق عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، هذا المعيار عندما قال للإمام الذي إذا فرغ من صلاته تغنى : «إن كان كلامك حسنًا قلته معك ، وإن كان قبيحًا نهيتك عنه » فلما سمعه ، ورآه حسنًا ، غنى به عمر ، وقال : « على هذه فليغن من غنى» .

لكن آفة الاجتزاء ، ثم التعميم والإطلاق لهذا المجتزأ ، وإهمال السياقات والملابسات ، هي التى تشوه فقه الفقهاء!

المرويات المحرّمة للغناء :

أما المرويات والمأثورات التى تحرم الغناء والمعازف ، فلقد ثبت بمقاييس

(١) المصدر السابق : جـ١ ص ٢٧٣ . والقرطبي (الجامع لأحكام القرآن) جـ١٤ ص ٥٥ . وابن تيمية (مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية) جـ١١ ص ٥٦٩ . طبعة المملكة العربية السعودية - على نفقة الملك خالد بن عبد العزيز .

الرواية ومعايير الجرح والتعديل للرواة ، أن جميعها مطعون فيه ، وليس فيها حديث واحد صحيح .. ومع ذلك روّجها وأشاعها واستخدمها الذين لا دراية لهم بصناعة الحديث ومقاييس صحته ، من الذين وصفهم الإمام الحافظ أبو الفضل محمد بن طاهر (٤٤٨ ـ ٥٠٧هـ /١٠٥٦ ـ ١١١٣م) ابن القيسراني ـ صاحب (تذكرة الموضوعات) و (أطراف الكتب الستة) و (الجمع بين كتابي الكلاباذي والأصبهاني في رجال الصحيحين) ـ عندما تحدث عن هذه المرويات فقال : « هذه الأحاديث وأمثالها احتج بها من أنكر السماع (الغناء) جهلاً منهم بصناعة علم الحديث ومعرفته ، فترى الواحد منهم إذا رأى حديثًا مكتوبًا في كتاب جعله لنفسه مذهبًا ، واحتج به على مخالفه ، وهذا غلط عظيم ، بل جهل جسيم »[1] .

ولقد عرض ابن حزم الأندلسي ٣٨٤ ـ ٤٥٦هـ /٩٩٤ ـ ١٠٦٤م) ـ وهو ظاهرى المذهب ، بضاعته النصوص ، وعمدة في نقد المرويات ـ عرض لهذه «الأحاديث» في رسالته (رسالة في الغناء المُلهي أمباح هو أم محظور)؟ وفي كتابه (المحلى) ، فانتقد أسانيد جميع هذه المرويات تفصيلاً .. ولقد اتفق معه في نقد أسانيد هذه المرويات علماء الجرح والتعديل ، من مثل الحافظ الذهبي (٦٧٣ ـ ٧٤٨هـ/ ١٢٧٤ ـ ١٣٤٨م) ـ صاحب (ميزان الاعتدال) ـ وابن حجر العسقلاني (٧٧٣ ـ ٨٥٢ هـ /١٣٧٢ ـ ١٤٤٩م) صاحب (لسان الميزان) ـ .. فقال ابن حزم في سند هذه المأثورات :

١ـ حديث السيدة عائشة ، رضى الله عنها ، عن النبي ،صلى الله عليه وسلم ، أنه قال : «إن الله حرم المغنية وبيعها وثمنها وتعليمها والاستماع إليها».

في رواة هذا الحديث «سعيد بن أبي رزين ، عن أخيه .. وكلاهما لا يدرى أحد من هما» .

٢ـ حديث محمد بن الحنفية عن على ابن أبي طالب ، كرم الله وجهه ، عن النبى صلى الله عليه وسلم ، أنه قال : «إذا عملت أمتى خمس عشرة خصلة حل بها البلاء » ومنها : «واتخذت القينات ، والمعازف» .

(١) النويرى (نهاية الأرب) جـ٤ ص ١٤٧ ـ ١٦٠ طبعة دار الكتب المصرية . القاهرة .

«جميع رواة هذا الحديث إلى يحيى بن سعيد لا يُدرى من هم، ويحيى بن سعيد لم يرو عن محمد بن الحنفية كلمة ، ولا أدركه » .

٣ـ حديث معاوية : « أن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، نهى عن تسع .. منهن الغناء » .

في رواة هذا الحديث «كيسان ، ولا يُدرى من هو ، ومحمد بن مهاجر ، وهو ضعيف » .. وفي هذا الحديث النهي عن الشعر ، والأمة مجمعة على إباحته .. ولقد كان سلاحًا من أسلحة الدعوة الإسلامية منذ عصر النبوة ..

٤ـ حديث سلام بن مسكين ، عن شيخ شهد ابن مسعود يقول : «الغناء ينبت النفاق في القلب» .

في رواة هذا الحديث شيخ لم يُسم ، ولا يعرفه أحد .

٥ـ حديث أبي أمامة : سمعت رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يقول : « لا يحل تعليم المغنيات ولا شراؤهن ولا بيعهن ولا اتخاذهن ، وثمنهن حرام ، وقد أنزل الله ذلك في كتابه ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾[1] والذى نفسي بيده ما رفع رجل عقيرته بالغناء إلا ارتدفه[2] شيطانان يضربان بأرجلهما صدره وظهره حتى يسكت» .

في رواة هذا الحديث «إسماعيل بن عياش ، وهو ضعيف ، والقاسم ، وهو مثله ضعيف . ثم ، إذا كان الغناء حرامًا، فلم تضرب الشياطين المغنى ، بدلاً من أن تفرح بمعصيته؟! .

٦،٧ـ حديثا عبد الملك بن حبيب :

أ ـ أن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، قال : « إن المغنى أذنه بيد شيطان يرعشه حتى يسكت» .

ب ـ وأنه قال : « إن ا لله حرم تعليم المغنيات وشراءهن وبيعهن وأكل أثمانهن» وأحاديث عبد الملك كلها هالكة .

٨ ـ حديث البخاري : « ليكونن من أمتى قوم يستحلون الحِرَّ[3] والحرير والخمر والمعازف»

لم يورده البخارى مسندًا[4] ، وإنما قال فيه : قال هشام بن عمار . ثم هو

(١) سورة لقمان : ٦ .

(٢) ارتدفه : ركب وراءه ، وأخذه من ورائه .

(٣) الحِرّ ـ بكسر الحاء وتشديد الراء ـ والأولى تخفيفها ـ معناه : الفرج ، وأصله حرح ـ أى يستحلون الزنا .

(٤) الحديث المسند : هو ما اتصل إسناده إلى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم .

إلى أبى عامر ، أو إلى أبى مالك ، ولا يدرى أبو عامر هذا .

وأنا أضيف إلى القدح في إسناد هذا الحديث ، أنه يتكلم عن قوم يستحلون الزنا والخمر ويقرنون بمجالس الزنا والخمر هذه بالمعازف ، التى أصبحت عونًا على الكبائر والفواحش .. فليست المعازف هنا مفردة ، ولا مرادة لذاتها .

٩- حديث أنس ، قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، : من جلس إلى قينة صُبّ في أذنه الآنُك يوم القيامة».

أما هذا الحديث «فبليّة ! لأنه عن قوم مجهولين ... ومن رواته أبو نعيم - عبيد بين محمد - وهو ضعيف ، وهو يروى عن ابن المبارك ، ولم يبلغه .. وفيه مالك ، وهو منكر جدًّا .. ومالك هذا يرويه عن ابن المنكدر مرسلاً[1] ..

١٠ - حديث ابن شعبان .. عن ابن عباس ، رضى الله عنهما ، في قول الله عز وجل ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ «قال: الغناء» .

وأحاديث ابن شعبان هالكة .

ثم .. إنه مع التسليم بأن المراد باللهو هنا الغناء ، فهو ليس مطلق الغناء ، ولا كل الغناء ، وإنما هو الغناء الذي يتخذه المشركون ليضلوا به عن سبيل الله ، وليتخذوا سبيل الله هزوًا .. فحرمته ليست لذاته ، وإنما لتوظيفه في الإضلال عن سبيل الله .. وكل ما يضل عن سبيل الله حرام حتى ولو كان واجبًا أو مندوبًا في ذاته ..

١١- حديث ابن أبي شيبة .. عن أبى مالك الأشعرى ، أنه سمع رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يقول : «يشرب ناس من أمتى الخمر ، يسمونها بغير اسمها ، تضرب على رءوسهم المعازف والقينات ، يخسف الله بهم الأرض » .

في رواة هذا الحديث «معاوية بن صالح ، وهو ضعيف ، ومالك بن أبي مريم ، ولا يُدرى من هو» وأنا أضيف إلى نقد ابن حزم للسند : أن المعازف والقينات هنا قد وظفت في مجلس الخمر، فأصبحت عونًا على مقارفة الكبائر والخبائث ، فحرمتها لما عرض لها، وليس لذاتها إذا هي وظفت في الترويح البرىء عن النفس والقلب ، وتجديد ملكات وطاقات الإنسان لتزداد كفاءته في النهوض برسالته في عمران

(١) الحديث المسند هو ما اتصل إسناده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم .

الحياة الدنيا ..

١٢ ـ حديث : «إن الله تعالى نهى عن صوتين ملعونين ، صوت نائحة ، وصوت مغنية » . وهو حديث لا يدرى من رواه .

١٣ ـ حديث عقبة بن عامر الجهني : قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم: كل شيء يلهو به الرجل فباطل إلا رمي الرجل بقوسه ، أو تأديبه فرسه ، أو ملاعبته امرأته ، فإنهن من الحق » .

وفي رواة هذا الحديث عبد الله بن زيد بن الأزرق ، وهو مجهول ..

وللحديث طريق آخر ، في رواته : خالد بن زيد ، وهو مجهول ..

وأنا أضيف إلى نقد ابن حزم للسند: أن الحديث لا يحصر اللهو الحق في هذه الثلاثة ، وإنما يقول : إنها «من الحق» ولم يقل: إنها كل الحق ، أو جميعه ـ وفي الحديث الآتي يجعلها أربعة ، لا ثلاثة .. ويغاير فيها ..

١٤ـ حديث : « كل شيء ليس من ذكر الله فهو لعب إلاّ أن يكون أربعة : ملاعبة الرجل امرأته ، وتأديب الرجل فرسه ، ومشى الرجل بين الغرضين[1] ، وتعليم الرجل السباحة» .

وهذا الحديث«مغشوش مدلس دلسة سوء ؛ لأن الزهرى المذكور في رواته ليس هو ابن شهاب ، لكنه رجل زهرى مجهول اسمه عبد الرحمن» .

ولهذا الحديث طريق آخر ، في رواته: عبد الوهاب بن بخت ، وهو غير مشهور بالعدالة .

ثم إن هذا الحديث ليس فيه تحريم .. فاللعب ـ كما في هذه الرواية ـ و«السهو واللغو » ـ كما في روايته الأخرى ـ غير التحريم .. بل إن استثناء هذا الحديث لأربعة أنواع من اللعب ، واستثناء الحديث السابق لثلاثة أنواع من اللهو ، دليل على أن الحصر غير مراد ..

١٥ ـ حديث عائشة ، رضى الله عنها : قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : «من مات وعنده جارية مغنية فلا تصلوا عليه » .

في رواة هذا الحديث : هاشم ، وعمر ، وهما مجهولان .. ومكحول لم يلق عائشة .

وأنا أضيف إلى نقد ابن حزم للسند: أن هذا «الحديث» يكفّر بالمعصية ،

(١) الغرض : هو الهدف .

فيجعل اقتناء المغنية مُخرجًا من الملة ، يستوجب عدم الصلاة على صاحبها بعد موته .. وهو ما ترفضه كل فرق أهل السنة والجماعة .

١٦- حديث عبد الله بن عمر : قال رجل : يا رسول الله ، لي إبل فأحدو فيها ؟ قال : «نعم» قال : أفأغني فيها ؟ قال : « اعلم أن المغنى أذناه بيد شيطان يرغمه حتى يسكت » .

في رواة هذا الحديث عبد الملك ، وهو هالك . والعمرى الصغير ، وهو ضعيف .

وأنا أضيف إلى نقد ابن حزم للسند: أن معنى هذا «الحديث» غير مستقيم ، وتتنزه عنه بلاغة الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، فصحة العبارة كانت تقتضي أن الشيطان يمسك بفم المغنى حتى يسكت ؛ لأن الفم هو أداة الغناء ، لا أذناه ، فليستا أداة الغناء! ..ثم لم يغضب الشيطان من المغنى حتى يسكت.. بينما العكس هو المنطقي! ..

١٧- حديث أبي هريرة : قال رسول الله عليه وسلم : « يمسخ قوم من أمتى في آخر الزمان قردة وخنازير» قالوا : يا رسول الله ، يشهدون أن لا إله إلا الله وأنك رسول الله ؟ ! قال : « نعم، ويصلون ويصومون ويحجون» قالوا : فما بالهم يا رسول الله ؟ .قال «اتخذوا المعازف والقينات والدفوف ، ويشربون هذه الأشربة ، فباتوا على لهوهم وشرابهم فأصبحوا قردة وخنازير» .

هذا الحديث مروى عن رجل لم يُسم ولم يدر من هو .

وعلاوة على نقد ابن حزم للسند .. فهذا «الحديث» لا يتسق مضمونه مع ثوابت عقائد الإسلام ، فالذي يحبط الإيمان والعمل الصالح ، في الإسلام ، هو الشرك والكفر والردة، وليس اقتراف المعصية .. وفي ألفاظ «الحديث» تلفيق يشي بالغفلة ؛ لأنه يضع « الدفوف» بين المحرمات ، بينما الإجماع منعقد على حلها ، حتى من الذين يحرمون أدوات الموسيقى الأخرى ..

وأخيرًا ، فهذا المأثور يتحدث عن توظيف المعازف والقينات والدفوف في تهيئة مجالس الخمر التى تدوم حتى الصباح ، فتحريمها هنا لما عرض لها من المقاصد والوظائف المحرمة ، وليس لذاتها.

١٨- حديث أبي أمامة : قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « تبيت طائفة من أمتى على لهو ولعب ، وأكل

وشـرب ، فيصبحوا قردة وخنازير ، يكون فيها خسف وقذف ، ويبعث على حي من أحيائهم ريح فتنسفهم كما نسفت من كان قبلهم باستحلالهم الحرام، ولبسهم الحرير ، وضربهم الدفوف ، واتخاذهم القينات » .

في رواة هذا الحديث : الحارث بن نبهان ، وهو لا يكتب حديثه . وفرقد السبخي ، وهو ضعيف ، وسليم بن سالم ، وحسان بن أبي سنان ، وعاصم ابن عمر ، وهم غير معروفين .

وعلاوة على نقد ابن حزم لسند هذا «الحديث» فإن في متنه تخليطًا كبيرًا .. فهو يتحدث عن قوم يستحلون المحرمات، وهذا كفر يخرج أصحابه من الملة ، بينما هو يتحدث عن طائفة من أمة محمد ، صلى ا لله عليه وسلم ! .. ثم هو يضع الأكل والشرب والدفوف في سياق الكبائر المحرمة ، وهذا مما لم يقل به عاقل .. ثم هو ينسب إلى رسول الله، صلى الله عليه وسلم ، التنبؤ بهلاك طائفة من أمته - أى من المؤمنين - بما هلكت به الأمم السابقة ، الذين أشركوا وطغوا وبغوا .. وهذا العقاب مما رحم الله منه أمة محمد ، ولم يقع فيها على كثرة ما ارتكب فيها من الأعمال التى أشار إليها «الحديث» ! ..

١٩- حديث أبى أمامة .. قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : «إن الله بعثنى رحمة للعالمين ، وأمرني بمحو المعازف ، والمزامير ، والأوثان ، والصلب ، لا يحل بيعهن ولا شراؤهن ولا تعليمهن ولا التجارة بهن ، وثمنهن حرام » .

وفي رواة هذا الحديث القاسم ، وهو ضعيف .

٢٠- أما التفسير المنسوب إلى عدد من المفسرين للقرآن الكريم ، والقائل: إن المراد باللهو في الآية : ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾ هو الغناء .. ففضلاً عمّا في هذا التفسير من تعارض مع الأحاديث النبوية الصحيحة التى جاء فيها الكلام عن « الغناء» باسم «اللهو» «ما كان معكم لهو؟ ... فإن الأنصار يعجبهم اللهو .. هل من لهو؟ قد رخص لنا في اللهو عند العرس» فإن ابن حزم يراه مجرد تفسير مفسرين ، وليس حديثا عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، ولا ثبت عن أحد من الصحابة ، وإنما هو قول بعض المفسرين ، ممن لا يقوم بقوله حجة ، وما كان هكذا لا يجوز القول به ، ثم لو صح هذا التفسير

لما كان فيه متعلق ؛ لأن الله تعالى يقول - في الآية .. عن مقاصد اتخاذ هذا اللهو - ﴿لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ ، وكل شيء يُقتنى ليُضل به عن سبيل الله فهو إثم وحرام ، ولو أنه شراء مصحف أو تعليم قرآن » .

هكذا أورد ابن حزم - وهو الخبير الحجة في نقد النصوص - كل ما يتعلق به دعاة تحريم الغناء من المرويات ، وأبرز عللها ، فأسقط حجيتها عندما أثبت افتقارها إلى شروط الثبوت ! .. ثم عقب على كل ذلك بقوله : « ولا يصح في هذا الباب شيء أبدًا ، وكل ما فيه فموضوع . والله لو أسند جميعه أو واحد منه فأكثر من طريق الثقات إلى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، لما ترددنا في الأخذ به .. فلا حجة في هذا كله لوجوه :

أحدها : أنه لا حجة لأحد دون رسول الله ، صلى الله عليه وسلم .

والثاني : أنه قد خالف غيرهم من الصحابة والتابعين - (الذين رووا حِلّ الغناء ، في أحاديث صحيحة .. واستمعوا له واستمتعوا به) .

والثالث : أن نص الآية ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾ يبطل احتجاجهم بها ؛ لأن فيها : ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ وهذه صفة من فعلها كان كافرًا بلا خلاف ، إذا اتخذ سبيل الله هزوًا . ولو أن امرءًا اشترى مصحفًا ليضل به عن سبيل الله ويتخذها هزوًا لكان كافرًا . فهذا هو الذى ذم الله تعالى ، وما ذم قط ، عز وجل ، من اشترى لهو الحديث ليتلهي به ويروح عن نفسه ، لا ليضل عن سبيل الله تعالى ، فبطل تعلقهم بقول كل من ذكرنا .

وكذلك من اشتغل عامدًا عن الصلاة بقراءة القرآن ، أو بقراءة السنن، أو بحديث يتحدث به ، أو ينظر في ماله، أو بغناء ، أو بغير ذلك فهو فاسق عاص لله تعالى ، ومن لم يُضِعْ شيئًا من الفرائض اشتغالاً بما ذكرنا فهو محسن .

إن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، قال : « إنما الأعمال بالنيات ، ولكل امرئ ما نوى»[1] ، فمن نوى

(١) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجة .

باستماع الغناء عونًا على معصية الله تعالى فهو فاسق، وكذلك كل شيء غير الغناء، ومن نوى به ترويح نفسه ليقوى بذلك على طاعة الله عز وجل، وينشط نفسه بذلك على البرّ، فهو مطيع محسن، وفعله هذا من الحق. ومن لم ينو طاعة ولا معصية، فهو لغو معفو عنه، كخروج الإنسان إلى بستانه متنزهًا، وقعوده على باب داره متفرجًا، وصباغة ثوبه لا زورديا[1] أو أخضرًا أو غير ذلك، ومد ساقه وقبضها، وسائر أفعاله. فبطل كل ما شغبوا به بطلانًا متيقنًا، ولله تعالى الحمد، وما نعلم لهم شبهة غير ما ذكرنا .. »[2].

وإذا كان الإمام البخارى قد عقد في صحيحه، لهذا الموضوع، بابًا جعل عنوانه «كل لهو باطل إذا شغله عن طاعة الله» فمعنى ذلك أن اللهو - أى الغناء .. كلامًا ولحنًا وأداء - الذي لايشغل عن طاعة الله ليس باطلاً، ومن باب أولى ليس مكروهًا ولا حرامًا .. وإنما هو من المباحات.

وإذا كان سقوط «أدلة» التحريم، بتجريح أسانيد مروياتها، كافيًا في البرهنة عل إباحة الغناء - حتى ولو لم يرد عن الشارع سنن في الإباحة، وتطبيقات عملية لهذه السنن؛ لأن الغناء - كغيره من المناشط الدنيوية الداخلة، فيما هو متجدد ومتغير من الإبداعات الإنسانية .. أى أنها مناشط دنيوية، لا شعائر دينية - يكفى في حلها وإباحتها ألا تخالف ما جاء به الشارع، ولايشترط لهذه الإباحة وهذا الحلّ أن تكون مما جاء به الوحي ونطق به الشارع - كما هو الحال في الشعائر الدينية والمناسك العبادية، التى هي توقيفية، وكل مالم يرد فيها دين وشرع فهو ردّ - إذا كان هذا كافيًا في حِلّ الغناء وإباحته، كما هو كاف في السياسة - مثلاً - التى تكتسب حلها - بل وشرعيتها - من عدم مخالفتها لما ورد، وليس من ورودها عن الشارع - كما قال الإمام السلفى أبو الوفاء بن عقيل البغدادي (٤٣١ - ٥١٣هـ/ ١٠٤٠ - ١١١٩م) في مناظرته لأحد فقهاء الشافعية - وهي المناظرة التى نقلها

(١) اللون اللازوردي : هو الأرزق الضارب إلى الحمرة والخضرة - وهو لون معدن اللازورد .

(٢) انظر تفصيل ذلك - لابن حزم - في (رسالة في الغناء الملهي، مباح هو أم محظور ؟) ص ٤٣٠ - ٤٣٩ تحقيق : دكتور إحسان عباس - ضمن الجزء الأول من رسائل ابن حزم - المؤسسة العربية للدراسات والنشر سنة ١٤٠٠هـ سنة ١٩٨٠م . و (المحلى) المسألة رقم ١٥١٥ طبعة القاهرة - الأولى .

الإمام ابن قيم الجوزية (٦٩١ - ٧٥١هـ ١٢٩٢ - ١٣٥٠م) : « فالسياسة العادلة هي ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معها أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ، وإن لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحي .. وهي شرعية ؛ لأنها لم تخالف ما نطق به الشرع ، لا لأن الشرع قد نطق بها..»[(1)] .

إذا كان كافيًا في حِلّ الغناء ، وإباحته في ذاته ، عدم مخالفته لما ورد عن الشارع - وهو ما ثبت بسقوط وتجريح أسانيد المرويات التى تحدثت عن التحريم ، والتى «شغب» بها دعاة التحريم - كما يقول ابن حزم - .. فما بالنا وقد صحت عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، الأحاديث التى أباحت الغناء ، واستحبته ، والممارسات التى وضعت تلك السنن في التطبيقات بمجتمع النبوة وصدر الإسلام ؟!

القضية في المذاهب المختلفة

وإذا كنا قد أشرنا إلى اختلاف فتاوى الفقهاء في المذاهب الإسلامية المتعددة ، حول حكم الغناء ، بسبب اختلاف ألوان الغناء التى سئل عنها الفقهاء.. وإذا كنا قد اخترنا نموذج الإمام ابن حزم الأندلسى - وهو ظاهرى المذهب الفقهي - في نقد المرويات التى شاعت على ألسنة الذين «شغبوا» بها ، فحرموا الغناء بتعميم وإطلاق ، من الذين قال فيهم الإمام الحافظ ابن القيسراني أبو الفضل محمد بن طاهر : إنهم حرموه «جهلاً منهم بصناعة علم الحديث ومعرفته ، فترى الواحد منهم إذا رأى حديثًا مكتوبًا في كتاب جعله لنفسه مذهبًا ، واحتج به على مخالفة ، وهذا غلط عظيم ، بل جهل جسيم »..

إذا كنا قد وفينا هذه الجوانب حقها - في حدود الإيجاز المطلوب - فإننا نشير هنا إلى آراء عدد من كبار فقهاء المذاهب الإسلامية في الموضوع ..

* فالحسن البصرى (٢١ - ١١٠هـ/ ٦٤٢ - ٧٢٨م) على ما يذكر القرطبي (٦٧١هـ ١٢٧٢م) يخصص اللهو المنهى عنه في الآية الكريمة ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾ بأنه «هو الكفر والشرك» وليس الغناء .

* أما القرطبي - وهو من أكابر المفسرين والفقهاء في مذهب الإمام مالك - فإنه يرى اللهو المحرم خاصًا

(١) (إعلام الموقعين) جـ٤ ص ٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٥ ، طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م . و (الطرق الحكمية في السياسة الشرعية) ص١٧، ١٩ ، ٥ تحقيق : د. جميل غازي . طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧ .

«بالغناء الذي يحرك النفوس ويبعثها على الهوى والغزل والمجون ، الذي يحرك الساكن ويبعث الكامن ، فهذا النوع إذا كان في شعر يشبب فيه بذكر النساء ووصف محاسنهن وذكر الخمور والمحرمات ، لا يختلف في تحريمه ؛ لأنه اللهو والغناء المذموم بالاتفاق . فأما ما سلم من ذلك فيجوز القليل منه في أوقات الفرح ، كالعرس والعيد ، وعند التنشيط على الأعمال الشاقة .. وأما طبل الحرب فلا حرج فيه، لأنه يقيم[1] النفوس ويرهب العدو .. والدف مباح.. وقيل : إن الطبل في النكاح كالدف ، وكذلك الآلات المشهرة للنكاح يجوز استعمالها فيه بماحسن من الكلام ولم يكن فيه رفث»[2] .

فالغناء بالكلام الحسن والدف والطبل والآلات التى تحدث الأنغام ، بالمقادير المتوازنة ، حلال ومباح ، في الأفراح ، ولتنشيط ملكات وطاقات الإنسان على الأعمال ..

* ومن كبار فلاسفة الإسلام ، وعلماء الأصول ، وفقهاء الشافعية ، نختار سطورًا مما كتبه حجة الإسلام أبو حامد الغزالى (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ/ ١٠٥٨ ـ ١١١١م) في هذا الموضوع ـ ولقد عقد للسماع بابا في كتابه النفيس إحياء علوم الدين) انتهى فيه إلى أن «اللهو مروح للقلب ، ومخفف عنه أعباء الفكر، والقلوب إذا أكرهت عميت، وترويحها إعانه لها على الجد ، فالمواظب عل التفقه ، مثلاً ، ينبغي أن يتعطل يوم الجمعة ؛ لأن عطلة يوم تبعث النشاط في سائر الأيام ، والمواظب على نوافل الصلوات في سائر الأوقات ، ينبغي أن يتعطل في بعض الأوقات ، ولأجله كرهت الصلاة في بعض الأوقات . فالعطلة معونة على العمل ، واللهو معين على الجد ، ولا يصبر على الجد المحض والحق المر إلا نفوس الأنبياء ، عليهم السلام .فاللهو دواء القلب من داء الإعياء والملال ، فينبغي أن يكون مباحًا، ولكن لا ينبغي أن يستكثر منه ، كما لا يستكثر من الداء . فالسماع من جملة المباحات ، من حيث إنه سماع صوت طيب موزون مفهوم ، وإنما تحريمه لعارض خارج عن حقيقة ذاته .. ومن لم يحركه الربيع وأزهاره والعود وأوتاره،

(١) القيام ـ هنا ـ بمعنى الإثار والتهيج .. ومصطلح القيام يعنى ـ ضمن ما يعنيه ـ الثورة والنهوض .

(٢) (الجامع لأحكام القرآن) جـ١٤ ص ٥٢ ، ٥٤ والرفث : الفحش .

فهو فاسد المزاج ، ليس له علاج[1] ..

* أما شيخ الإسلام ابن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ ١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م) وهو من كبار فلاسفة ومجددى ومجتهدي فقهاء السلفية ـ فإنه ، على عكس ما يحسب الذين يشغبون بتعميم التحريم للغناء ، يجعل الغناء من المباحات .. ولا يحرمه إلا إذا جعله البعض ـ من الصوفية ـ عبادة من العبادات .. لأن العبادات توقيفية ، تؤخذ من الشارع ، ولا تجوز فيها البدع والإبداعات والإضافات .. يقول ابن تيمية في هذه القضية، مميزًا بين ثلاثة أنواع من السماع :

١ـ «السماع الذي ينتفع به في الدين» أي تزيين القرآن بالصوت الحسن، وهو الخاص بالمتقربين إلى الله بالقرآن الكريم ، على النحو الذي كان يفعله رسول الله ، صلى الله عليه وسلم، وصحابته ومن اقتدى بهم من التابعين وتابعي التابعين .

٢ـ السماع المباح ، الذي رخص فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، للأمة رفعًا للحرج من حياتها «فلقد رخص النبي في أنواع من اللهو في العرس ونحوه، كما رخص للنساء أن يضربن بالدف في الأعراس والأفراح ، رفعًا للحرج .. ومن هذا الباب ـ باب الرخصة فى اللهو ـ حديث عائشة ، رضى الله عنها ، لما دخل عليها أبوها ، رضى الله عنه ،في أيام العيد ، وعندها جاريتان من الأنصار تغنيان بما تقاولت به الأنصار يوم بُعاث ، فقال أبو بكر ، رضى الله عنه :

ـ أمزمار الشيطان في بيت رسول الله ،صلى الله عليه وسلم ؟!

ـ فقال صلى الله عليه وسلم : «دعهما ، يا أبا بكر ، فإن لكل قوم عيدًا ، وهذا عيدنا أهل الإسلام » .

٣ـ أما النوع الثالث من السماع ، فهو «السماع ـ العبادة المبتدعة » فإن ابن تيمية يقطع بتحريمه ، كما قطع القرآن بتحريم نظيره الجاهلي ـ «المكاء والتصدية» اللذين جعلهما المشركون في الجاهلية عبادة يتقربون بها إلى الأصنام..

فالتحريم هنا لأنهم قد جعلوه ـ كما يقول ابن تيمية ـ «قُربةً» ودينًا .. وشرعوا ما لم يشرع النبي ، صلى الله عليه وسلم ، وليس المقصود منهم بهذا السماع مجرد رفع الحرج ، بل مقصودهم بذلك أن يتخذ طريقًا إلى الله

(١) (إحياء علوم الدين) ص ١١٤٢ ـ ١١٤٧ ، ١١٥٢ ، ١١٥٣ .

يجتمع عليه أهل الديانات لصلاح القلوب .. فتستنزل به الرحمة ، وتُستجلب به النعمة .. حتى يقول بعضهم : إنه أفضل لبعض الناس أو للخاصة من سماع القرآن من عدة وجوه ، حتى يجعلونه قوتًا للقلوب ، وغذاء للأرواح ، وحاديًا للنفوس يحدوها إلى السير إلى الله ، ويحثها على الإقبال عليه ، ولهذا يوجد من اعتاده واغتذى به لا يحن إلى القرآن ولا يفرح به ، ولا يجد في سماع القرآن كما يجد في سماع الأبيات ، بل إذا سمعوا القرآن سمعوه بقلوب لاهية ، وألسن لاغية ، وإذا سمعوا سماع المكاء والتصدية خشعت الأصوات وسكنت الحركات ، وأصغت القلوب ، وتعاطت المشروب»[1] .

فهذا هو السماع المحرم ، وهو محرم لا لذاته ، وإنما لما عرض من عَدِّهِ عبادة وشعيرة دينية .. أما إذا كان غناء ولهوًا للذة النفس ورفع الحرج عنها والتجديد لملكات الإنسان والترويح عن قواه وطاقاته ، فهو من المباحات .. وبعبارة ابن تيمية : « فإن السماع الذي يُفعل كما تفعل سائر الأفعال التى تلتذ بها النفوس ، وإن كان فيها نوع من اللهو واللعب ، كسماع الأعراس وغيرها ، مما يفعله الناس بقصد اللذة واللهو ، لا لقصد العبادة والتقرب إلى ا لله هو من المباحات »

ولقد ضرب ابن تيمية مثلا ليزيد إيضاح علة التحريم لسماع الصوفية الذي جعلوه عبادة يتقربون بها إلى الله، فقال : لو أن رجلاً يعدو بين جبلين ، على سبيل التريض أو اللعب ، لما كان في ذلك بأسا .. أما إذا جعل ذلك عبادة - كحال شعيرة السعي بين جبلي الصفا والمروة - كان ذلك حرامًا.. فالحرمة عرضت للعدو والسعى، لا لذات العدو والسعى ، وإنما بسبب جعلها من شعائر الدين[2] ..

* أما النموذج الأخير - والذي اختزناه من فتاوى الأحناف - فهي فتوى معاصرة ، للإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت (١٣١٠ - ١٣٨٣هـ/ ١٨٩٣ - ١٩٦٣م) شيخ الجامع الأزهر، وعضو هيئة كبار العلماء ، ورئيس مجمع البحوث الإسلامية ، وأبرز فقهاء

---

(١) (مجموع فتاوي ابن تيمية) جـ١١ ص ٥٥٧ - ٥٦٢ ، ٥٦٥ - ٥٦٨ .

(٢) المصدر السابق جـ١١ ص ٦٣٠ - ٦٣٣ .

عصره.. وهي الفتوى التى نورد نصها كاملاً؛ لنختم بها نماذج فتاوى المذاهب الفقهية الإسلامية الكبرى ..

الشريعة تنظم الغريزة : (الغناء والموسيقى)

جاءتنى رسالة من شاب يقول فيها : إنه يهوى الموسيقى منذ نعومة أظفاره ، وأنه يدرسها ويجتهد في تعلمها ، وقد فاجأه أحد أصدقائه بأنها حرام ؛ لأنها لهو يصرف عن الصلاة وعبادة الله ، وكل لهو حرام ، فقال لصديقه : إني أصلى الصلوات الخمس في أوقاتها وأعبد الله تمامًا ، وأذهب إلى النادي في أوقات الفراغ لأسرى عن نفسى عناء العمل نهارًا والمذاكرة ليلاً ، فلم يقتنع صاحبه بذلك ، وأصر على أن الموسيقى حرام ، وأخيرًا اتجها إلى التحكيم ، وبعث إليّ الشاب هذه الرسالة ملتمسًا بيان الحكم الشرعي في الموضوع .

حيرة بين المحللين والمحرمين :

أرجو أن يجد إخواننا المسلمون في هذه الفتوى ما ينفعهم في معرفة حكم الله ، بالنسبة لكثير من الأشياء التى يجرى على بعض الألسنة أن حكمها الشرعي هو التحريم ، ويجرى على البعض الآخر أن حكمها هو الحل ، وبذلك وقع الناس في حيرة نفسية وارتباك دينى ، ولم يجدوا ما يرجح لهم أحد الجانبين ، وظلوا في تردد بين الحل والحرمة ، وفيه من البلبلة ما لا يتفق وشأن المؤمنين .

ومن أمثلة ذلك هذه الرسالة التى جاءتنى في شأن «تعلم الموسيقى وسماعها» فهي ـ كما سمعتم ـ تصور رأيين مختلفين في حكم الموسيقى ؛ يستند أحدهما إلى كلمات تقرأ في بعض الكتب الشرعية ، أو تُسمع من بعض الناس الذين يلبسون ثوب الورع على غير الوجه الذي يُلبس عليه ، وينبع الرأى الآخر من العاطفة الإنسانية المحكومة بالعقل الديني السليم :يرى الأول ـ بالكلمات التى قرأها ، أو التى سمعها ـ أن تعلم الموسيقى وسماعها حرام. ويرى الثاني ـ بعاطفته الإنسانية البريئة ـ أن تعلّمها وسماعها حلال لا حرمة فيها .

فطرة الإنسان تميل إلى المستلذات :

والأصل الذي أرجو أن يتنبه الناس إليه في هذا الشأن وأمثاله ، مما يختلفون في حله وحرمته ، هو أن الله خلق الإنسان بغريزة يميل بها إلى المستلذات والطيبات التى يجد لها أثرًا طيبًا في نفسه،

به يهدأ ، وبه يرتاح ، وبه ينشط ، وبه تسكن جوارحه ، فتراه ينشرح صدره بالمناظر الجميلة ، كالخضرة المنسقة والماء الصافي الذي تلعب أمواجه ، والوجه الحسن الذي تنبسط أساريره . ينشرح صدره بالروائح الزكية التي تحدث خفة في الجسم والروح ، وينشرح صدره بلمس النعومة التي لا خشونة فيها ، وينشرح صدره بلذة المعرفة في الكشف عن مجهول مخبوء ، وتراه بعد هذا مطبوعًا على غريزة الحب لمشتهيات الحياة وزينتها من النساء والبنين ، والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة ، والخيل المسومة والأنعام والحرث :

الشرائع لا تقضي على الغرائز بل تنظمها :

ولعل قيام الإنسان بمهمته في هذه الحياة ما كانت لتتم على الوجه الذي لأجله خلقه الله إلا إذا كان ذا عاطفة غريزية ، توجهه نحو المشتهيات ، وتلك المتع التي خلقها الله معه في الحياة ، فيأخذ منها القدر الذي يحتاجه وينفعه .

ومن هنا قضت الحكمة الإلهية أن يخلق الإنسان بتلك العاطفة ، وصار من غير المعقول أن يطلب الله منه ـ بعد أن خلقه هذا الخلق ، وأودع فيه لحكمته السامية هذه العاطفة ـ نزعها أو إماتتها أو مكافحتها في أصلها . وبذلك لا يمكن أن يكون من أهداف الشرائع السماوية ـ في أي مرحلة من مراحل الإنسانية ـ طلب القضاء على هذه الغريزة الطبيعية التي لابد منها في هذه الحياة .

نعم ، للشرائع السماوية بإزاء هذه العاطفة مطلب آخر ، يتلخص في كبح الجماح ، ومعناه : مكافحة الغريزة عن الحد الذي ينسى به الإنسان واجباته ، أو يفسد عليه أخلاقه ، أو يحول بينه وبين أعمال هي له في الحياة ألزم ، وعليه أوجب .

التوسط أصل عظيم في الإسلام :

ذلك هو موقف الشرائع السماوية من الغريزة ، وهو موقف الاعتدال والقصد، لا موقف الإفراط ، ولا موقف التفريط، هو موقف التنظيم ، لا موقف الإماته والانتزاع . هذا أصل يجب أن يُفهم ، ويجب أن توزن به أهداف الشريعة السماوية ، وقد أشار إليه القرآن في كثير من الجزئيات ﴿وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا﴾(١) ، ﴿يَابَنِي ءَادَمَ خُذُوا

(١) الإسراء : ٢٩ .

زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾[1]، ﴿وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ﴾[2] .

وإذن ، فالشريعة توجه الإنسان في مقتضيات الغريزة إلى الحد الوسط ، فهي لم تنزل لانتزاع غريزة حب المال ، إنما نزلت بتعديلها على الوجه الذي لا جشع فيه ولا إسراف ، وهي لم تنزل لانتزاع الغريزة في حب المناظر الطيبة، ولا المسموعات المستلذة ، وإنما نزلت بتهذيبها وتعديلها على ما لا ضرر فيه ولا شر . وهي لم تنزل لانتزاع غريزة الحزن ، وإنما نزلت بتعديلها على الوجه الذي لا هلع فيه ولا جزع ، وهكذا وقفت الشريعة السماوية بالنسبة لسائر الغرائز .

وقد كلف الله العقل ـ الذي هو حجته على عباده ـ بتنظيمها على الوجه الذي جاء به شرعه ودينه ، فإذا مال الإنسان إلى سماع الصوت الحسن ، أو النغم المستلذ من حيوان أو إنسان ، أو آلة كيفما كانت ، أو مال إلى تعلم شيء من ذلك، فقد أدى للعاطفة حقها، وإذا ما وقف بها ـ مع هذا ـ عند الحد الذي لا يصرفه عن الواجبات الدينية ، أو الأخلاق الكريمة ، أو المكانة التي تتفق ومركزه ، كان بذلك منظمًا لغريزته ، سائرًا بها في الطريق السوى ، وكان مرضيًا عند الله وعند الناس .

بهذا البيان يتضح أن موقف الشاب في تعلم الموسيقى ـ مع حرصه الشديد على أداء الصلوات الخمس في أوقاتها وعلى أعماله المكلف بها ـ موقف ـ كما قلنا ـ نابع من الغريزة التى حكمها العقل بشرع الله وحكمه ، فنزلت على إرادته، وهذا هو أسمى ما تطلبه الشرائع السماوية من الناس في هذا الحياة .

رأى الفقهاء في السماع :

ولقد كنت أرى أن هذا القدر كاف في معرفة حكم الشرع في الموسيقى ، وفي سائر ما يحب الإنسان ويهوى بمقتضى غريزته ، لولا أن كثيرًا من الناس لا يكتفون ، بل ربما لا يؤمنون بهذا النوع من التوجيه في معرفة الحلال والحرام ، وإنما يقنعهم عرض ما قيل في الكتب وأثر عن الفقهاء ، وإذا كان ولابد فليعلموا أن الفقهاء اتفقوا على إباحة السماع في إثارة الشوق إلى الحج،

(١) الأعراف : ٣١ .

(٢) لقمان : ١٩ .

وفي تحريض الغزاة على القتال ، وفي مناسبات السرور المألوفة كالعيد ، والعرس، وقدوم الغائب وما إليها . ورأيناهم فيما وراء ذلك على رأيين : يقرر أحدهما الحرمة ، ويستند إلى أحاديث وآثار ، ويقرر الآخر الحل ، ويستند كذلك إلى أحاديث وآثار ، وكان من قول القائلين بالحل : «إنه ليس في كتاب الله ، ولا سنة رسوله ، ولا في معقولهما من القياس والاستدلال، ما يقتضي تحريم مجرد سماع الأصوات الطيبة الموزونة مع آلة من الآلات» ، وقد تعقبوا جميع أدلة القائلين بالحرمة ، وقالوا : إنه لم يصح منها شيء .

رأي الشيخ النابلسي :

وقد قرأت في هذا الموضوع لأحد فقهاء القرن الحادي عشر المعروفين بالورع والتقوى رسالة هي «إيضاح الدلالات في سماع الآلات» للشيخ عبد الغني النابلسي الحنفي ، قرر فيها أن الأحاديث التي استدل بها القائلون بالتحريم - على فرض صحتها - مقيدة بذكر الملاهي ، وبذكر الخمر والقينات، والفسوق والفجور ، ولا يكاد حديث يخلو من ذلك . وعليه كان الحكم عنده في سماع الأصوات والآلات المطربة أنه إذا اقترن بشيء من المحرمات ، أو اتخذ وسيلة للمحرمات ، أو أوقع في المحرمات كان حرامًا ، وأنه إذا سلم من كل ذلك كان مباحًا في حضوره وسماعه وتعلمه . وقد نقل عن النبي صلى ا لله عليه وسلم، ثم عن كثير من الصحابة والتابعين والأئمة أنهم كانوا يسمعون ويحضرون مجالس السماع البريئة من المجون والمحرم. وذهب إلى مثل هذا كثير من الفقهاء ، وهو يوافق تمامًا في المغزى والنتيجة الأصل الذي قررناه في موقف الشريعة بالنسبة للغرائز الطبيعية .

ولع الشيخ العطار بالسماع :

وكان الشيخ حسن العطار - شيخ الجامع الأزهر في القرن الثالث عشر الهجرى - ذا ولع شديد بالسماع وعلى معرفة تامة بأصوله ، ومن كلماته في بعض مؤلفاته : « من لم يتأثر برقيق الأشعار ، تتلى بلسان الأوتار ، على شطوط الأنهار ، في ظلال الأشجار ، فذلك جلف الطبع حمار » .

الأصل في السماع الحل ، والحرمة عارضة:

وإذن فسماع الآلات ، ذات النغمات أو الأصوات الجميلة ، لا يمكن أن يحرم باعتباره صوت آلة، أو صوت

إنسان ، أو صوت حيوان ، وإنما يحرم إذا استعين به على محرم ، أو اتخذ وسيلة إلى محرم أو ألهى عن واجب .

وهكذا يجب أن يعلم الناس حكم الله في مثل هذه الشئون ، وترجو بعد ذلك ألا نسمع القول يلقى جزافًا في التحليل والتحريم ، فإن تحريم ما لم يحرمه الله أو تحليل ما حرمه الله كلاهما افتراء وقول على الله بغير علم : ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[1] .

ذلك هو حكم الغناء أو اللهو أو السماع والذي هو كلمات وألحان وأداء... حسنه حسن وقبيحه قبيح ... جرت السُّنة بإباحته منذ أن غنت الجواري وسمع الرجال في بيت النبوة، وفي بيوت الصحابة ... وحتى فتوى الشيخ شلتوت في عصرنا الراهن .

عرضنا لحكمه الشرعي في هذه الصفحات ... كما عرضنا للأسباب التي أثارت لغط التحريم له بتعميم وإطلاق، سواء منها تلك المأثورات المعلولة سندًا ومتنًا، أو تلك الآفة التي خلطت بين ما يعرض للغناء من أمور تخرجه عن الحِلّ والإباحة وبين أصل الإباحة له، فاتخذتها – بهذا الخلط – سبيلاً لتحريمه بتعميم وإطلاق[2]... والله سبحانه وتعالى أعلم .

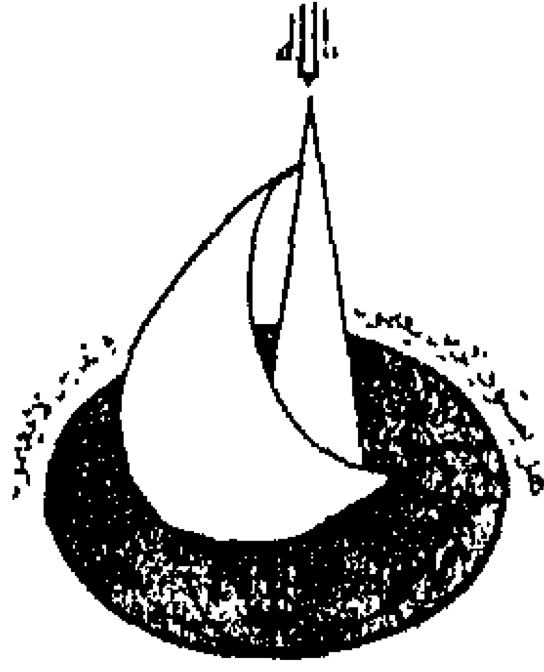


(١) الأعراف : ٣٣ انظر (الفتاوى) للشيخ محمود شلتوت ص ٤٠٩ ـ ٤١٤ . طبعة دار الشروق . القاهرة سنة ١٤٠٠هـ سنة ١٩٨٠م .

(٢) انظر تفصيل موقف الإسلام من الفنون الجميلة ـ غناء وموسيقى ورسمًا ونحتًا وتصويرًا ـ في كتابنا (الإسلام والفنون الجميلة)، طبعة دار الشروق، القاهرة، ١٤١١ هـ – ١٩٩١م .

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (٢)



العلاقات الدولية في الإسلام

الجزء الثاني

مدخل القيم

إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام

نادية محمود مصطفى

المشرف العام ورئيس الفريق

الباحثون

أحمد عبد الونيس شتا — مصطفى محمود منجود
سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل — نادية محمود مصطفى
عبد العزيز صقر — نصر محمد عارف
علا عبد العزيز أبو زيد — ودودة عبد الرحمن بدران



المعرفة والعلم

د . إبراهيم عبد الرحمن رجب

المعرفة وبقاء النوع الإنساني :

الإنسان كائن فريد متميز بكل المقاييس ، خلقه الله سبحانه وتعالى خلقًا عجيبًا وفضله على كثير من خلقه تفضيلاً .. ولعل من أول ما يتميز به الإنسان عن غيره من المخلوقات من جماد ونبات وحيوان خاصية «الوعي» بذاته ووجوده ، ومن ثم «الوعي» بتمايزه عن البيئة المحيطة به ، سواء بتمايزه عن البيئة الطبيعية التى سخرها الله له وأودعها من الموارد ما يشبع حاجاته المادية ، أو تمايزه عن البيئة الاجتماعية التى تتمثل في غيره من بني الإنسان ممن يعتمد عليهم ويعتمدون عليه حال تعاونهم على تحويل تلك الموارد الطبيعية وتشكيلها وتصنيعها، لتصبح مهيأة لإشباع تلك الحاجات الإنسانية بشكل مباشر .

تلك إذن هي ثنائية «الفرد» الواعي بذاته المتعدد الحاجات من جانب ، و«البيئة» المادية / الاجتماعية التى يستطيع فيها استثمار طاقاته فيما يشبع حاجاته من جانب آخر ... ولا حياة للإنسان الفرد ولا بقاء له على ظهر الأرض إلا بالتفاعل مع بيئته بنوعيها ، ولا يمكن للإنسان الفرد أن يتفاعل مع البيئة إلا بأن «يتعرف» أولاً على طبيعتها ومكوناتها ، ليستطيع في ضوء تلك المعرفة التعامل معها بكفاءة تحفظ عليه حياته ... ونستطيع القول إذن إن «معرفة» النفس ومعرفة البيئة بمكوناتها المادية والاجتماعية إنما هي حجر الزاوية لإمكان بقاء الإنسان حيًّا وإمكان استمراره على ظهر الأرض ، ومن ثم ازدهار العمران ونمو الحضارات .. هذا هو مكان «المعرفة» من حياة الإنسان،

وهذا هو موقعها المحوري من تقدم الإنسانية وبناء الحضارة .

مصادر وأدوات تحصيل المعرفة الإنسانية

ولكن كيف يتوصل الإنسان إلى المعرفة ؟ وكيف «يتعرف» على بيئته المادية والاجتماعية ؟ كيف يتوصل إلى فهم الظواهر المحيطة به ؟ بل كيف يتمكن من فهم ذاته ومعرفة نفسه ؟ ... يمكننا أن نجيب عن تلك الأسئلة جميعًا في هذه المرحلة من دراستنا بالقول: إن المصادر أو الأدوات الأساسية للمعرفة الإنسانية إنما تتمثل في الحواس والعقل ، وإن كنا سنرى فيما بعد أن هناك مصادر أخرى للمعرفة لا تقل عنهما أهمية .

الحواس :

الحواس هي النوافذ التى يطل منها الإنسان على بيئته ، ولو لم يخلق الإنسان مزودًا بتلك الحواس لكان الناس كجذوع النخل الصماء أو كالجماد الذي يستحيل أن يكون على «وعي» بما حوله ، ناهيك عن أن يتوصل إلى أي «معرفة» بالبيئة المحيطة به ، أو أن يتفاعل مع البيئة أو أن يستثمرها لإشباع حاجاته الإنسانية .

وكلنا يعرف الحواس الخمسة المألوفة: السمع والبصر والذوق والشم واللمس ، غير أن هناك أنواعًا أخرى من الحواس لها أهميتها في حفظ الحياة كالإحساس بالحركة والإحساس بالحرارة والبرودة والإحساس بالألم والإحساس بالتوازن ، وهذه تتضافر جميعًا مع الحواس الخمس لتزويد الإنسان «بالمعلومات» عن الوسط المحيط به وعن حالة جسمه الداخلية لكي يستطيع أن يستجيب بالطريقة الصحيحة لأي تغيرات في البيئة المحيطة به ، بما يمكنه من التكيف أو التوافق الفعال معها ، ومن المعروف أن الإنسان يتلقى أو يستقبل تلك المعلومات من بيئته الخارجية أو الداخلية إما في صورة مثيرات ضوئية (كما في حالة البصر) ، أو مثيرات كيميائية (كما في حالة الذوق والشم) ، أو مثيرات ميكانيكية (كما في حالة اللمس والسمع) ، أو مثيرات حرارية (كما في حالة الإحساس بالحرارة والبرودة) ، ويتم استقبال تلك المثيرات على الجملة من خلال الخلايا أو النهايات العصبية ، التى تقوم بنقلها عن طريق الأعصاب بسرعة هائلة إلى المراكز المتخصصة المناسبة في المخ الذي يقوم

بدوره بتحليلها وترجمتها إلى «مدركات» حسية يتفهمها الإنسان ويدرك مغزاها ودلالتها بالنسبة لتحقيق أهدافه عن طريق «العقل» .

العقل :

يتلقى العقل المدركات الحسية المختلفة المصادر (الضوئية ـ الكيميائية .. إلخ) التى قام المخ بتحليلها ، ويبدأ في التعامل معها بطريقة رمزية يقصر الوصف عن بيان روعتها (ولم يتوصل العلماء حتى اليوم إلى سبر أغوارها) ، والعقل يقوم بالتفكير والتجميع والتحليل والمقارنة بما أودعه الله سبحانه وتعالى فيه من قدرات فكرية وعمليات عقلية تندرج في فئتين عريضتين هما :

أ ـ العمليات العقلية المنطقية أو الواقعية : ومنها العمليات التجميعية التأليفية (كالقدرة على تجميع وتنظيم المعلومات وتوجيهها نحو هدف محدد) ، والقدرة عل إصدار الأحكام والتمييز بين الأشياء والمعلومات والمفاهيم ، والقدرة على حل المشكلات ؛ والقدرة على التفكير الابتكارى . ويلاحظ أن هذه العمليات تنبعث إلى حد كبير كاستجابة للمثيرات الخارجية البيئية أكثر من انطلاقها وتأثرها بالمثيرات الداخلية الوجدانية .

ب ـ العمليات العقلية المنبعثة من الداخل : وهي عمليات لا ترتبط ارتباطًا كبيرًا بالمؤثرات البيئية الواقعية الخارجية ولكنها تنبثق من الداخل ، وتستجيب في الغالب لمثيرات وجدانية انفعالية ، وتتضمن : الخيال ، وتداعي الأفكار في تيار الشعور ، وأحلام اليقظة وغيرها ... وهذه القدرات تثري الحياة العقلية للإنسان ، وتلهم الشعراء والأدباء ، بل وتخدم العلماء والباحثين الذين يسعون لوضع الفروض والنظريات المفسرة للظواهر ، ولكنها في الوقت ذاته قد تؤدي في بعض الأحوال عند الكثيرين إلى أفكار وأوهام منبتة الصلة بالواقع ، مما يؤدي بالإنسان إلى تبنى تصورات غير صحيحة عن البيئة وعن الوجود من حوله ، تصل في بعض الحالات الشاذة إلى بعض صور المرض العقلي كالفصام ؛ حيث تتحول حياة المريض كلها إلى أفكار وأوهام منبعثة من داخله دون أي ارتباط بالواقع من حوله ، وكأن المريض قد انفصمت صلته بالواقع ، وأصبح يعيش بالكلية في عالمه الخاص ، فيفقد القدرة على التكيف مع الآخرين أو مع الواقع الخارجي والمحيط المادي تمامًا .

وإذن فإن بإمكاننا القول : إن العقل والحواس هما وسيلة الإنسان - أي إنسان ... سواء عاش في بادية مقفرة أو في مجتمع متحضر .. للتوصل إلى التصورات والمدركات والأفكار والآراء - أي المعارف - التي تمكنه من العيش والتعامل على الأقل مع بيئته الطبيعية التي خلقها الله وسخرها له ، مما حفظ على النوع البشري بقاءه منذ أقدم العصور وإلى اليوم وإلى ما شاء الله ، وعلى ذلك فإن المعرفة المستمدة من إعمال العقل والحواس - حتى عند أدنى مستويات استخدامها بدون جهد يذكر ودون قصد «للبحث» عن المعرفة - تعتبر كافية إلى حد كبير لمواجهة متطلبات الحياة حتى في المجتمعات البدائية التي لم تنل أي قسط من الحضارة ، ولكن الأفراد في مثل تلك المجتمعات - بطبيعة الحال - يتناقلون مثل تلك المعارف البسيطة، ويتواصلونها فيما بينهم عن طريق اللغة ، التي هي في أساسها رموز للتعبير عن الأفكار .. فتتراكم المعارف ، وتتناقلها الأجيال ، فتستخدمها وتضيف إليها وتعدلها في ضوء الخبرات الجديدة ؛ مما ينتج عنه نوع من الاتفاق في الرؤية أو الفهم العام أو الحس المشترك common sense الذي يتقبله الناس ويتناقلونه ويوجهون سلوكهم وتصرفاتهم في ضوئه ، فيبدأ الإنسان من حيث انتهى الآخرون بدلاً من الاعتماد على حصيلته المحدودة من التجارب والمشاهدات التي صادفته خلال حياته ؛ مما يكون له أكبر الأثر على انتظام الحياة الاجتماعية على مستوى العلاقات الشخصية وغير الرسمية في حياتنا اليومية.

تقويم إسهامات العقل والحواس :

بالرغم من وضوح أهمية الدور الحيوي الذي يقوم به كل من العقل والحواس كمصادر أو أدوات لا غنى عنها لتحصيل المعرفة البشرية فإن من المدهش حقًا أن نرى عظماء المفكرين والعلماء يختلفون اختلافًا بينًا في تقديرهم للدور النسبي لكل من العقل والحواس في تحصيل المعرفة ، فهناك من يرون أن العقل - والعقل وحده - هو المصدر المعتمد لتحصيل المعرفة الحقة ، وهم يشكون كثيرًا في قيمة ما تقدمه الحواس.. في حين أن هناك فريقًا آخر ممن يرون أن الحواس - والحواس وحدها - هي المصدر المعتمد لتحصيل المعرفة الصحيحة ، ولا يرون للعقل إلا نصيبًا ضئيلاً أو تافهًا لا يستحق الذكر في ذلك المجال ، ونشير فيما يلي بكلمة وجيزة إلى موقف كل من الفريقين .

العقلانيــون The Rationalists :

لقد أبدى بعض كبار الفلاسفة والمفكرين من أمثال أفلاطون في القديم وديكارت في العصر الحديث تشككهم في أن تكون الخبرات الحسية مصدرًا موثوقًا للمعرفة الحقة ، وأتباع هذه المدرسة الفكرية يرون أن الحواس قابلة للخداع والخطأ ، فالعين ترى قضبان السكك الحديدية المتوازية تلتقي على البعد ، كما أنها ترى الجسم المغمور بالماء أقرب مما هو عليه في الواقع بسبب اختلاف معدل انكسار الضوء في الماء عنه في الهواء ، كما أن اليد المغمورة في ماء ساخن فترة من الزمن تعطينا تقديرًا خاطئًا لدرجة حرارة الماء في إناء آخر إذا نقلتها إليه على الفور ... وهكذا .

كما يرى هؤلاء أن الموجودات في العالم دائمًا ناقصة وليست كاملة ، في حين أن العقل ـ والعقل وحده ـ هو القادر على تحصيل المعرفة الكاملة ، وهذا الموقف مبنى عندهم على افتراض وجود تقابل كامل بين الوجود وبين العقل ، بمعنى أن العقل يتضمن ما يشبه صورة المرآة منطبعة فيه تمثل الموجودات في كلياتها ، أما الموجودات الجزئية المشاهدة بالحواس فإنها ليست كاملة ؛ ولذلك فالحواس تقدم لنا عنها تصورات منقوصة لا تصلح أساسًا للعلم في نظرهم ، فعندما نقول : إن قضيبين معدنيين متساويان فلا مناص من التسليم بأن بينهما في الحقيقة قدرًا طفيفًا من الاختلاف في الطول لا محالة ، ومن هنا يرى العقلانيون أن فكرة «التساوى» أو «المثلث» أو «الدائرة» وغيرها من «المفاهيم» والكليات لا وجود حقيقي لها في صورتها الكاملة إلا في العقل ، وهم يتساءلون مع أفلاطون قائلين أين هو المثلث المتساوي الأضلاع تمامًا في الواقع المحسوس ؟ وأين النقطة التى لا سمك لها ولا امتداد في المكان؟ وأين السطح كامل الاستواء غير المتعين في مادة؟ إن هذه جميعًا ـ وغيرها من حقائق علم الهندسة مثلاً ـ لا وجود لها في العالم المادي المتعين في الزمان والمكان ، وإنما مصدرها العقل الذي يحوي هذه المعارف في صورتها الكلية الحقيقية ، والتى تقترب الموجودات في العالم المحسوس منها أو تبتعد بدرجات متفاوتة دون أن تصل إلى الكمال أبدًا ، أما العقل فإنه في نظرهم ـ على عكس ذلك ـ هو طريقنا الوحيد لفهم العالم الذي نعيش فيه وليس الحواس ، وطريق المعرفة عندهم يتمثل في النظر العقلي المجرد أو في الاستنباط المنطقي ، ولعلنا نلاحظ أن هذه نزعة تميل إلى التطرف في تقدير قيمة العقل وتقليل شأن الحواس

كمصادر للمعرفة ، فالحق أن من الصعب أن ينكر الباحث المتجرد أن الحواس مصدر طبيعي لتحصيل المعرفة كما أسلفنا ، وإلا فكيف يمكن للبشر أن يتواصلوا وأن يتفاعلوا مع العالم المحيط بهم على الوجه الذي نشاهده جميعًا ، بل إن بإمكاننا القول: إن العالم المحيط بنا يفرض علينا خبرات حسية ما تفتأ تقرع أسماعنا وتراها أبصارنا حتى لو لم نقصد إلى ذلك قصدًا ؛ ونتيجة لذلك نصل إلى أنواع من المعرفة المفيدة.

الحسيون أو الإمبيريقيون The Empiricists : يرى الحسيون من أمثال جون لوك ودافيد هيوم أن المصدر النهائي لكل معرفة صحيحة بالعالم من حولنا إنما هو «الخبرة الحسية» وحدها ، وأن ضمان صدق أية قضية إنما هو صمود هذه القضية للاختبار في الواقع المحسوس (أو الواقع الإمبيريقي) ، وأن الإنسان يكفيه أن يتعرض لما تطبعه المثيرات الحسية الضوئية والكيميائية والميكانيكية على حواسه دون عمل العقل أو غيره ، وأن مدركاته الحسية الناشئة عن هذا الانطباع تكفيه لتحصيل المعرفة ، وهم بهذا ينكرون أن العقل يحوي أى مفاهيم أو مبادئ قبلية فطرية، ويرون أن العقل لا يخرج عن أن يكون صفحة بيضاء تقبل ما ينطبع عليها نتيجة عمل الحواس .

وإذا كان بعض متابعي هذه المدرسة قد يسلمون بوجود أي مبادئ أو مفاهيم قبلية سابقة على التجربة (مثل أن الجزء أكبر من الكل) فإنهم يرون أنها عبارة عن تجريدات (أي استخلاصات) ذات طبيعة عامة مستمدة بدورها من الخبرات الحسية ، بمعنى أنه إذا تكررت مشاهدتنا للأجزاء في مناسبات شديدة التعدد في الواقع وأنها كانت دائمًا أقل من الكل فإننا نتوصل إلى مبدأ أن الجزء أكبر من الكل ، ومن هنا فإنهم لا يبدون اكتراثًا كبيرًا بها، ويعتبرونها من نوع المعارف التافهة التى لا تقدم شيئًا أصيلاً إذا قسناها بالحواس التى تقدم لنا كميات هائلة لا نهاية لها من المعلومات والحقائق الملموسة وبشكل متصل ومستمر وعند الطلب .

ومن الواضح مرة أخرى أننا نواجه نفس النوع من الغلو الذي رأيناه عند العقلانيين ، فإذا كان من الطبيعي أن يعترف المنصف بالأهمية الكبرى للكون المحسوس ولدور الحواس في إدراكه وفهمه فإن هذا لا يعنى إنكار دور العقل وما يقوم به من عمليات عقلية وما يتضمنه من مبادئ قبلية أو فطرية ، وإلا فكيف توصل البشر إلى حقائق العلوم الرياضية المجردة وإلى المبادئ

المنطقية التى لا تتوقف على المشاهدات الحسية ، ولا يوجد لها مقابل ملموس محسوس في الكون ، وما هي الحاسة المسئولة عن استخلاص المبادئ العامة من الخبرات الحسية ؟

لكن أوجه النقد التى وجهها أنصار كل من العقل والحواس للآخر تكشف لنا أيضًا عن قضية لابد أن تستوقف انتباهنا بقوة ، فإذا كان لا مناص لنا من التسليم بأن الحواس قابلة للانخداع وأنها توصلنا إلى معارف جزئية احتمالية ناقصة لا محالة ـ وهذا هو القدر الممكن قبوله من نقد العقلانيين للحواس ـ وإذا كان لا مناص لنا من التسليم من جهة أخرى بأن النظر العقلي المجرد وحده غير قادر على التوصل إلى معرفة مضمونة الصدق في الواقع الذى ندركه ، فإنه يتبين لنا ـ على الفور ـ أن التوصل إلى معرفة صحيحة مطابقة للواقع أمر إشكالي إلى حد كبير وليس بالبساطة التى يتبدى بها أمامنا لأول وهلة .

فنحن كبشر يمكن لنا أن نبذل قصارى وسعنا في استخدام حواسنا لإجراء المشاهدات وملاحظة الظواهر المحيطة بنا ، كما يمكن أن نستخدم عقولنا في «فهم» هذه الظواهر وفي فهم أنفسنا ومحاولة إضفاء معنى على هذا الوجود ، ولكننا مع ذلك نجد أنفسنا غير قادرين على استكناه أسرار هذا الوجود أو سبر أغواره ، فكلنا يسأل نفسه عددًا من الأسئلة الوجودية الكبرى التى ما تفتأ تلح عليه مطالبة بإجابات شافية مثل : من أنا ؟ أي من هي هذه الذات الواعية المدركة المتكلمة أو المفكرة ؟ وأين كنت قبل أن أوجد في هذه الحياة؟ وإلى أين ؟ ومن خلق هذا الوجود ؟ وما هي صفاته؟ وماذا أكون بعد أن أغادر هذه الحياة؟ وغيرها من الأسئلة التى لا يمكن للحواس أو الخبرات الحسية أن توصلنا إلى إجابات عنها (رغم أهميتها المحورية لوجودنا) ، والسبب في ذلك أنها لا تتصل بمسائل مادية متعينة في الزمان والمكان ، وأنها تتصل بقضايا لا قبل للحواس بإدراكها، ومع ذلك فإن إجابة هذه الأسئلة تعتبر من أكثر الضرورات إلحاحًا على كل بني الإنسان منذ أقدم العصور ، وهي أسئلة عجز فطاحل العلماء والفلاسفة والمفكرين عن تقديم إجابة شافية لها للسبب الذي ذكرنا ـ ألا وهو أنها لا تشير إلى شيء مادي يمكن مشاهدته بالحواس .

ولقد توهم الفلاسفة ـ من جهة أخرى ـ أنه إذا كان الحل لايكمن في معطيات الحس فإن الإجابة عن هذه الأسئلة الوجودية الكبرى لابد أن تكون

إذن عن طريق التأمل العقلي ، فامتلأت أسفار الميتافيزيقا بمحاولات غير مجدية وشديدة التضارب للإجابة عنها ؛ إذ كان كل مفكر يستخدم عقله المجرد في حدود خبراته للتوصل إلى تصور متكامل قدر الإمكان لما يظنه من إجابة ، ولما كان أولئك المفكرون لم يشهدوا خلق السماوات والأرض ، ولا خلق أنفسهم، كما أن أحدًا منهم لم يشهد بعد نهاية هذا الكون ولا ما يكون بعده ، ولا عرف أحد ماهية روحه التى بين جنبيه والتى بها حياته ، ناهيك عن أن يحيط أحد علمًا بخالق هذا العالم وصفاته ، فإن النظر العقلي بإزاء هذه المغيبات كلها لا يجدي فتيلاً ، ومن هنا جاءت إسهاماتهم كإسهام من يضرب أخماسًا في أسداس ولا يلوي على شيء ، وبالتالي فإن محاولات أولئك المفكرين من ماديين أو مثاليين ، من وجوديين أو ماركسيين ، قد باءت بالفشل والخسران المبين ، وكانت مجرد انعكاسات لخبراتهم الحياتية وتأملاتهم الشخصية ، بل وانحيازاتهم وشططهم ومصالحهم القريبة ، مهما حاولوا جهدهم إلباس تلك النظرات لباس الفكر «الموضوعي»... ولما كان هؤلاء «المفكرون» عادة من ذوي العقول القوية الفذة فإن الأبنية الفكرية التي يقدمونها تبدو وكأنها ذات صدق عال وذات معقولية كبيرة عند العامة وعند أنصاف المثقفين ، والذين يظنون كل ما يبرق ذهبًا ، أما المفكرون ذوو الأصالة من ذوي النزعة النقدية من أمثال سوروكين - أعظم علماء الاجتماع في العالم على حد تعبير زيمرمان (Zimm- erman,1968) - فإنهم يكتشفون ما وراء هذه الغلالة الرقيقة من ادعاء الإطاحة الموضوعية بالقضايا الكلية للكون ، مع أن عملهم أشبه بالأكروبات العقلية ، أما السبب في أن تلك المحاولات تبدو مقنعة للكثيرين من غير ذوي البصيرة فيرجع إلى أن هذه الإسهامات العقلية تتضمن في ثناياها - ولا شك - شذرات من الحق مختلطة مع كثير من الظن والوهم ؛ مما يؤدي إلى التلبيس على الخلق .

وليس أدل على هذا الوصف من أنك لو تأملت إسهامات هؤلاء المفكرين وحللتها وقارنتها ببعضها لوجدت أن كلاً منها يناقض الآخر تمام التناقض - في كثير من الأحيان - ولوجدت أن من النادر أن تعثر على شيء متفق عليه فيما بينهم جميعًا ، والسبب - كما ذكرنا - أنهم يضربون بعقولهم فيما لم يخلق العقل مهيئا وحده لإدراكه ، فهم على الحقيقة يخوضون في بحار عالم الغيب الذي ليس

لديهم أي دليل أو أثارة من علم بشأنه ، لا فيما تتوصل إليه تأملات العقل المحض ولا ما تشاهده الحواس ، ومن هنا فقد كانت البشرية بحاجة إلى مصدر آخر للمعرفة فوق ـ الإنسانية بجوار العقل والحواس ألا وهو الوحي .

الوحي :

الله سبحانه وتعالى لم يخلق الناس عبثًا ولم يتركهم هملاً، فإنه لم يقتصر على تزويدهم بهذه الأدوات الرائعة للمعرفة ـ أعني العقل والحواس ـ وحدها، وقد علم ـ سبحانه وتعالى ـ حدود نفعهما للناس، وعلم قصورهما عن بلوغ مراقي المعارف الكلية الشاملة، وقد شاء ببالغ حكمته أن يتفضل على خلقه بمصدر متعال للمعرفة يكمل ويصحح ويتوج مصادر أو أدوات المعرفة الأخرى ـ ألا وهو الوحي ، والوحي خبر السماء تنزلت به الرسل جميعًا حاويًا الإجابات على كافة الأسئلة الوجودية الكبرى التي سبق الإشارة إليها والتي تدور حول الغايات والأهداف النهائية من خلق الإنسان والأكوان جميعًا، كما يتضمن أيضًا «معارف» يقينية حول الطريقة المثلى لتنظيم علاقات الناس ، وتوجيه الحياة الاجتماعية على الوجه الذي يضمن تقدم المجتمعات الإنسانية ورفاهيتها في الدنيا ، كما يضمن للناس الفلاح في حياتهم الأخرى ـ التي هي الحياة الحقيقية بعد المرور العابر في رحلة هذه الحياة الزائلة .

والوحي «الصحيح» إذن مصدر أصيل لمعرفة الإنسان بذاته وبشئون مجتمعه وبالكون من حوله ، ومعرفة الإنسان بمصيره ومآله، مما لا وسيلة له إلى إدراكه بنفسه أبدًا ؛ ومما لابد من الرجوع فيه إلى تعليم خالقه وبارئه .

ومن هذا يتبين أن أدوات المعرفة ومصادرها تتكامل فيما بينها بشكل رائع على الصورة التالية (لمزيد من التفصيل راجع البحث القيم المعنون: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي للدكتور / عبد الرحمن الزنيدي) :

١ـ تقوم الحواس باستقبال المثيرات الحسية الواردة إليها من «الكون» المحيط بنا في جوانبه المادية المتعينة في الزمان والمكان ، وبهذا يتعرف الإنسان على بيئته مما يمهد الطريق أمامه للتعامل مع البيئة والتفاعل معها بما يحفظ على الإنسان بقاءه المادي في هذه الحياة الدنيا.

٢ـ يقوم العقل بتنظيم المعلومات وتقييمها في ضوء ما يقدره من أهداف الإنسان ، ويصدر أحكامه على مدى اتساق الأفكار وترابطها في ضوء ما فطر

عليه من مبادئ أولية قبلية وفي ضوء عملياته العقلية المنطقية والتخيلية .

٣ـ يقدم الوحي «الصحيح» معارف جاهزة مصدرها خالق الإنسان ، تتضمن إجابات عن الأسئلة التى يعجز العقل والحواس جميعًا عن الإجابة عنها ، سواء في ذلك :

أ ـ ما اتصل بعالم الغيب الذي لا تدركه الحواس ؛ لأن ظواهر عالم الغيب (الروح مثلاً) لايحدها الزمان ولا المكان (ليست ذات طول أو عرض أو ارتفاع أو كتلة ... الخ) .

ب ـ معارف تتصل بالنتائج البعيدة المدى لألوان السلوك الإنساني وأشكال التنظيمات الاجتماعية مما يعجز الإنسان عن الوصول إليه لا بحواسه المحصورة في الظواهر الحاضرة ولا بعقله المحصور بحدود الخبرات السابقة .

أنواع المعرفة ومعايير صدقها

لقد تعرضنا ـ فيما سبق ـ لعدد من القضايا المتصلة بأهمية المعرفة في حياتنا ، ولقد تبين لنا كيف أن المعرفة من أكبر ما يعين الإنسان على البقاء ، ثم إننا قد ناقشنا قضية مصادر وأدوات المعرفة ، ورأينا أن الحواس والعقل والوحي تتكامل فيما بينها بشكل مدهش لمعاونة الإنسان على تحصيل جميع أنواع المعارف التى بها بقاؤه في هذه الحياة الدنيا ، وقد يكون بها فلاحه في الآخرة إن شاء الله ، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو مدى إمكان الاعتماد على صدق أي من تلك المعارف التى يصل إليها الناس بصفة عامة ، وما إذا كانت تلك المعارف متماثلة أو متساوية فيما يتعلق بدرجة صحة كل نوع منها ؛ لأنه من الواضح أنه لاخير في معرفة غير صحيحة ، بل إن القول : إن هناك معرفة غير صحيحة أو غير صادقة يكاد يكون تناقضًا في القول ، إذ أن أول ما يتبادر إلى الذهن عندما يتحدث الناس عن «المعرفة» أن يقصدوا بها فقط الأفكار الصحيحة المطابقة للواقع التى يقوم عليها الدليل أو البرهان ، ومن أجل ذلك فإن من الضرورى لنا أن ننتقل للحديث عن كل من الأنواع المختلفة للمعرفة ألا وهي : المعرفة «الشخصية»، والمعرفة الفلسفية ، والمعرفة العلمية ، والمعرفة الدينية ، لكي ننظر في مستوى صدق كل منها ، وفي معايير الصدق التى قد يختص كل منها بها ، وتلك التى قد تشترك فيها جميعًا .

١ـ المعرفة «الشخصية» :

لقد ذكرنا ـ فيما سبق ـ أن مجرد انطباعات الحواس مع شيء قليل من عمل العقل كفيل بأن يولد لدى الإنسان أفكارًا وآراء واعتقادات حول البيئة

المادية والاجتماعية المحيطة به ، كما ذكرنا أن هذا النوع من المعرفة «الشخصية» التي يتوصل إليها الإنسان بالمحاولة والخطأ تكفي - إلى حد كبير - في توجيه سلوكه مما يجنبه الوقوع في المهالك ، ويحفظ عليه مجرد بقائه المادي، كما أوضحنا أن الناس يتناقلون أمثال تلك المعارف والخبرات «الشخصية» فيما بينهم ؛ مما يؤدى إلى ظهور أفكار متفق عليها بين العامة مما قد يسمى بالحس المشترك Common Sense مما قد يشيع على ألسنة الناس في صورة أمثال شعبية أو حكم شائعة أو أقوال سائرة ، غير أنه لما كان مصدر تلك الآراء والاعتقادات هو مجرد الخبرات الشخصية فإنها لا تكون عادة أفكارًا «محققة» ويكون نصيبها من الصحة أو الصدق مثارًا للتساؤل الشديد ، وغالبًا ما نجدها تضم ألوانًا من المتناقضات ، فإذا تأملنا مثلاً الأقوال الشعبية الآتية : «القرش الأبيض ينفع في اليوم الأسود»، ومن جهة أخرى «اصرف ما في الجيب يأتيك ما في الغيب» فإننا نلاحظ أن واحدًا منها يدعو إلى التوفير في حين أن الآخر يدعو إلى عكس ذلك ، ولكن مثل هذا التناقض لا ينبغي أن يؤدي بنا إلى أن نحقر قيمة الخبرات التي تضمها مثل تلك الأقوال الشائعة ، ولا ينبغي لنا أن نسارع إلى اطراحها جانبًا أو تخطيئها جملة وتفصيلاً دون تحفظ ، لأن مثل هذا الاتجاه من جانبنا فيه مجانبة للقصد ... إن من الواضح أن كلاً من الأقوال الشائعة المشار إليها أعلاه يدعو إلى أنواع من السلوك المناسب على الحقيقة في «بعض» المواقف دون غيرها ، ولكن لما كان إنتاج أو ظهور تلك الأنواع من المعارف الشخصية في الأصل وتناقلها بين الناس بعد ذلك يتم وفقًا لقواعد أو ضوابط تحول دون إمكان الخطأ أو التناقض أو تحدد الظروف التي يصدق فيها كل من تلك الأقوال بدقة فإننا لا يمكن أن نتوقع لها أن تخلو من احتمالات التناقض الظاهرى أو الخطأ الناشئ عن التعميم الزائد عن الحد، أو عن عدم الدقة ؛ لأن كلاً منها ينشأ دون صلة مباشرة مقصودة بالآخر - على عكس المعرفة العلمية التي يتم إنتاجها عن وعي وقصد من جهة ، كما أنها تكون متسقة ودقيقة من جهة أخرى ، كما سنرى بعد قليل .

٢- المعرفة الفلسفية :

لقد لفتت مثل هذه الأخطاء والتناقضات التي يقع فيها عامة الناس والتي يتناقلونها عبر الأجيال دون تمحيص نظر كبار المفكرين والحكماء والفلاسفة الباحثين دومًا عن السبل

الموصلة إلى حقائق ومعارف متماسكة ومتسقة وصحيحة ، فوجدنا الكثيرين منهم يقلبون النظر في مسألة «المنهج» الذي ينبغي أن يسير عليه العقل في الانتقال من فكرة إلى أخرى ، أو من قضية إلى أخرى ، أو من المقدمات إلى النتائج دون أن يقع الإنسان في الوهم أو الضلال أو الخطأ .

ولعل أرسطو - الفيلسوف اليوناني القديم (المتوفى ٣٢٢ ق. م) - من أوائل من حاولوا معالجة مسألة المنهج بطريقة منظمة ، فإنه لما هاله ما يقع فيه كثير من الناس من أخطاء في الحوار والنقاش والجدل ، وخصوصًا ما يفعله مدعو العلم من السوفسطائيين (وهم معلمون متجولون كانوا يقومون بتدريب الناس على الجدل وفنون الخطابة في عصره) من إيهام الناس وإقناعهم مستخدمين في ذلك حججًا زائفة ، فإنه قد اجتهد لوضع مجموعة من القواعد والضوابط المنطقية التى تضبط حركة العقل ، والتى تضمن عدم الوقوع في الخطأ ، وكان معيار الصحة والصدق في هذا المنهج هو «الاتساق الداخلي Internal consistency» ويقوم منهجه على فكرة أن المعرفة الصحيحة تبدأ من مقدمات مسلم بصحتها ، ثم يتم الانتقال بصورة منطقية متسقة من هذه المقدمات إلى نتائج تلزم عنها لزومًا منطقيًا ، فإذا صدقت المقدمات فلابد أن تصدق النتائج تبعًا لذلك ما دمنا قد اتبعنا هذا المنهج الاستنباطي الصحيح ، ومن هنا فقد أصبح الاستنباط المنطقي Logical Deduction هو المنهج المعتمد لتحصيل المعرفة الصحيحة عند الفلاسفة وعند غيرهم من طلاب العلم منذ ذلك الوقت، وقد عرف منهج أرسطو بالقياس المنطقي Syllogism أو القياس الصورى ؛ وذلك لأنه معنى أساسًا «بصورة» الفكر أو القوالب التى يوضع فيها بصرف النظر عن محتواه ، ومثاله :

١- كل كائن حي فهو فان .

٢- كل إنسان كائن حي .

٣- إذن : كل إنسان فان .

والنتيجة هنا تلزم يقينًا عن المقدمات، ولا يملك الإنسان عندما يتأمل هذا النموذج من الشعور باتساقه المنطقي ، وبالاطمئنان العقلي لقبول نتائجه بناء على ما فطر عليه العقل من عمليات عقلية منطقية كما ألمحنا من قبل .

ولقد بلغ إعجاب الفلاسفة والعلماء بهذا المنهج الاستنباطي الذي وضع أصوله أرسطو حدًا جعلهم يسلمون بأنه هو المنهج الوحيد الذي ينبغي اتباعه في الوصول إلى أية معرفة أيًا كانت ، وظل هذا المنهج مسيطرًا على الفكر الأوربي

حتى مطالع العصر الحديث ، دون أن ينتبه الكثيرون - في غمرة الانبهار بشخص أرسطو وبقوة المنطق الذي بنى عليه المنهج - إلى أن الاستنباط يوصلنا فقط إلى نتائج كانت في الأصل متضمنة بأكملها في المقدمات التي بدأنا منها ، وأنه بهذا لا يضيف شيئًا جديدًا لمعرفتنا بالكون من حولنا ، فالنتيجة التي توصلنا إليها في المثال السابق من أن الإنسان فان كانت متضمنة في المقدمتين : الكبرى التي تقرر أن كل كائن حي فان ، والصغرى التي تقرر أن الإنسان كائن حي ، وبالتالي فإننا لم نصل إلى شيء جديد لم نكن نعرفه أصلا . ويلاحظ أن صدق النتيجة في مثل هذا الاستنباط يتوقف على أمرين :

١- مدى صدق المقدمات الكبرى والصغرى ومدى اتفاقها مع الواقع .

٢- مدى دقة الالتزام بالقواعد المنطقية للانتقال من تلك المقدمات إلى النتائج .

وبطبيعة الحال فإن عمل أرسطو قد انصب على المطلب الثاني الذي يؤكد على الاتساق الداخلي ، في حين أنه لم يول المطلب الأول المتصل بقواعد الوصول إلى مقدمات صحيحة متسقة مع «الواقع» اهتمامًا يذكر ، وقد أدى هذا إلى توقف النمو المعرفي في أوربا وذورانه حول نفسه في إطار مسلمات لا دليل على صحتها «الواقعية» ، دون إنتاج معرفة جديدة إلى القرن الثالث عشر الميلادي .

وهكذا استمرت سيطرة المنهج الاستنباطي العقيم المجدب على العقل الأوربي حتى مشارف العصر الحديث في وقت كان العالم الإسلامي فيه يموج منذ القرن السابع الميلادي بالتجارب العلمية والبحوث الواقعية استجابة لنداء القرآن الكريم لبني آدم بالنظر في الآفاق وفي الأنفس ، ومطالبتهم بالملاحظة والمشاهدة وإعادة الملاحظة ﴿فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ(٣)ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ (المُلك : ٣ ، ٤) للتعرف على مخلوقات الله وعجائب صنعه ، ومعرفة الله سبحانه وتعالى من خلال ما يراه الإنسان من إبداع واتساق وكمال يرتد معه البصر خاسئًا وهو حسير ، فوجدنا الأطباء وعلماء الطبيعة والكيمياء من المسلمين يجرون التجارب على الأحياء والجمادات ، ويقومون نتيجة لاستقراء هذه التجارب ونتائجها بالتعميم والتوصل إلى القوانين العلمية ، ونتيجة لتلك الاكتشافات العلمية الرائعة فقد ازدهرت الحضارة الإسلامية ازدهارًا عظيمًا ، حتى أن جورج سارتون أكبر

مؤرخي العلم في العصر الحديث (Sart-on, 1975) الذي اعتاد تسمية كل نصف قرن من تاريخ العلم في العالم باسم أهم علماء عصره على مستوى العالم كله ، قد سمى ثلاثة قرون كاملة بأسماء علماء مسلمين في وقت كانت أوربا سادرة فيه في دياجير الجهل والخرافة ، حيث كانت شذرات العلم عندهم - إن وجدت - مكبلة بقيود القياس الصورى الأرسطى العقيم .

٣- المعرفة العلمية :

وأشرقت شمس الحضارة الإسلامية وعلم المسلمين على الغرب في الأندلس؛ حيث قام عدد من العلماء الأوربيين بتجميع وتصنيف الكتابات العلمية لعلماء المسلمين في كتب موسوعية تتلمذ عليها أجيال من طلاب العلم الأوربيين وعلى رأسهم روجر بيكون (المتوفي ١٢٩٢م) وفرانسيس بيكون (المتوفى ١٦٢٦م) من خلال أحد كبار الأساتذة الذين تتلمذ أولهم عليه ويدعى جروستس والذي أتقن علوم المسلمين ومناهجهم وترجم محتواها وصنفها بطريقة متسقة ، وقام بتدريسها ونشرها على نطاق واسع ، ومن هنا فلم يكن غريبًا أن يبدأ فرانسيس بيكون (الذي يعتبر في الغرب أبا المنهج العلمي الحديث) بكسر إسار القياس الصورى والدعوة بقوة إلى استخدام «الحواس» في استقراء الظواهر الموجودة في الطبيعة من حولنا ؛ توصلاً إلى تعميمات وقوانين علمية ، وهو ما بدأ يعرف عندهم بمنهج الاستقراء Induction ، والذي أصبح هو حجر الزاوية في «المنهج العلمي » الحديث ، فلم تعد القضية قضية تأمل فلسفي أو استدلال منطقي ينطلق منهجيًّا من فكرة الاتساق الداخلي ، ولكنها أصبحت قضية ملاحظات نشطة ومشاهدات واقعية وتجارب تجرى على الظواهر الجزئية المنثورة في العالم من حولنا ، ثم وضع الفروض حول العلاقات بين تلك الظواهر ، واختبار تلك الفروض للتحقق من صحتها ومن مدى مطابقتها للواقع ، ثم تعميم النتائج في شكل قوانين ذات درجة عالية من الثبات .

وبطبيعة الحال فقد نجح استخدام المنهج العلمي الاستقرائي نجاحًا كبيرًا في دراسة الظواهر الطبيعية المادية ؛ لأن الحواس التى تستخدم في إجراء الملاحظات والمشاهدات الواقعية مهيأة بطبيعتها لإدراك الأشياء المادية المتعينة في الزمان والمكان والتى تصدر عنها المثيرات الحسية (الضوئية والكيميائية والميكانيكية) على الوجه الذي ذكرناه آنفًا ، ولقد أدى ذلك إلى الثورة العلمية

الكبرى التى ننعم اليوم جميعًا بثمارها ، وإن كنا أحيانًا أخرى نقاسِ آثار تطبيقاتها السلبية ، والحق أن المشكلة هنا تكمن في التكنولوجيا (التى تعني تطبيق العلم) أكثر منها في العلم ذاته إلى حد ما ، وإن كانت الصلة بين العلم والتكنولوجيا والقيم الموجهة لها جميعًا مسألة أكثر تعقيدًا من أن نعطيها حقها في مثل هذه العبارة الوجيزة .

ولقد أغرى هذا النجاح الذي حققه المنهج العلمي الحديث القائم على الاستقراء ، وعلى المشاهدات الواقعية وإجراء التجارب ، وعلى استخدام الحواس ، وعلى اختبار صدق القضايا بالتحقق من مطابقتها للواقع المحسوس - أغرى نجاح استخدام هذا المنهج في دراسة الظواهر المادية الطبيعية بعض المفكرين باستخدام هذا المنهج نفسه في دراسة الظواهر الإنسانية والاجتماعية دون مراعاة للطبيعة الخاصة للكائن الإنساني واختلافه الجوهرى عن المادة الجامدة التى هي موضوع الدراسة في علم الطبيعة أو الكيمياء مثلاً ؛ لأن معنى ذلك أننا سنتعامل مع الجانب المادي وحده في الإنسان متجاهلين تمامًا الجوانب الروحية والجوانب غير المادية ، أو فوق – المادية ، أو فوق – الإمبيريقية (بتعبير عالم الاجتماع الأشهر (بيتريم سوروكين) التى لا تقل أهمية في تفسير السلوك الإنساني عن الجوانب البدنية المادية فيه .

ولعل من الضروري هنا أن نقف وقفة لنتساءل عن السبب الذي دعا المشتغلين بالعلوم الاجتماعية منذ أوجيست كونت (المتوفى ١٨٥٧م) إلى تجاهل الجوانب الروحية وعالم الغيب عمومًا وإلى إهمال الوحي واستبعاده بالكلية من نطاق مصادر المعرفة . إننا نحتاج لنتفهم الموقف أن نعود إلى الوراء قليلاً لتحليل الظروف التى أحاطت بظهور العلم والمنهج العلمي في أوربا في مطالع عصر النهضة ، لنتذكر أن الكنيسة قد كانت لها القيادة الفكرية المطلقة في المجتمعات الأوربية حتى أواخر العصور الوسطى ، وأنها قد تبنت آراء أرسطو - ليس فقط في مسائل المنطق بل وأيضًا في مسائل الوجود والطبيعة لتدعيم المعتقدات النصرانية ، ومنها مسألة أن الأرض ثابتة ، وأنها مركز الكون ، وأن الشمس تدور حولها إلى غير ذلك من الآراء التى كان أرسطو يعتقد بصحتها ، والتى أصبحت الكنيسة تعتبرها من ثوابت العقيدة .

وفي أوائل عصر النهضة بدأ بعض علماء الفلك وعلماء الطبيعة من أمثال جاليلو (المتوفى ١٦٤٢م) يجرون

التجارب ويستخدمون الأدوات كالتلسكوب) التى مكنتهم من رصد مواقع الكواكب والنجوم (ولا ننسى هنا استفادتهم من علماء المسلمين كما قدمنا) فتوصل أولئك العلماء إلى نتائج تخالف بشكل جوهرى ما تبنته الكنيسة من معتقدات كونية مصدرها أرسطو كما ذكرنا ، فأعلن جاليليو أن الأرض ليست هي مركز الكون ، وأنها كروية وأنها هي التى تدور دورانًا مستمرًّا حول الشمس ، فاستاءت سلطات الكنيسة لذلك استياء بالغًا ، وطالبته بالرجوع عما اعتبرته هرطقة ضد الدين (وليس ضد آراء أرسطو) ، وصدر عليه حكم بالسجن المؤبد ، خفف فيما بعد إلى تحديد الإقامة الجبرية مدى الحياة، أما غيره من العلماء من قبله ومن بعده فقد صمدوا وتحملوا العذاب الشديد من جانب محاكم التفتيش الشهيرة دون الرجوع عما يرونه بأعينهم ويسمعونه بآذانهم (تذكر هنا دور الحواس في تحصيل المعرفة) وما توصلت إليه حساباتهم الرياضية الدقيقة (تذكر دور العقل) فقامت محاكم التفتيش بتعذيبهم للرجوع عما يعتقدون يقينًا أنه الحق فلم يرجعوا ، بل إن بعضهم قد تم إحراقه حيًّا كالفيلسوف الإيطالي جيوردانو برونو (المتوفى ١٦٠٠م) .

وللقارئ أن يتصور مدى الكراهية والبغض الذي امتلأت به نفوس العلماء منذ بداية عصر النهضة (القرن ١٤ - ١٦ الميلادي) ضد سلطة الكنيسة ، وضد سلطة «الوحي» الذي كانت تمثله الكنيسة ، بل وضد الدين بصفة عامة ؛ لأن الكنيسة كانت بالنسبة لهم هي جماع الدين .

ومن هنا فقد كان من الضرورى لرجال العلم الوليد أن يضربوا بكل قوة ضد سلطة الكنيسة ، وأن يحاولوا التخلص للأبد من أية «سلطة» إلا سلطة الواقع المشاهد المحسوس ، وكان عليهم أن يجدوا مصدرًا محايدًا للمعرفة لا يمكن أن يكون حكرًا على الكنيسة ورجالها ، أي أن يجدوا مصدرًا للمعرفة بخلاف الوحي (المتمثل عندهم في تعاليم الكنيسة) فوجدوا ضالتهم المنشودة في «الحواس» التى هي ملك مشاع لكل إنسان ، لا يستطيع احتكاره أحد ، كما أن شهادة الحواس أمر يمكن للناس جميعًا أن يصلوا إلى اتفاق عليه على مستوى لا يتفوق فقط على الوحي الذي تحتكر الكنيسة سلطة تفسيره ولكن يتفوق أيضا على العقل الذي يمكن أن يختلف المفكرون في تحديد معيار صدقه ، فإذا زعم أحد العلماء مثلاً أنه قد أجرى بعض المشاهدات باستخدام الحواس أو

قام بإجراء بعض التجارب باستخدام بعض الأدوات ، وأنه قد توصل إلى مشاهدات ونتائج من نوع معين ، فإنه ليس على أي متشكك في صدق تلك النتائج إلا أن يقوم بنفسه ـ مستقلاً ـ بإجراء نفس التجارب ومقارنة ما توصل إليه المتشكك من نتائج بما توصل إليه ذلك المدعى ليتأكد لنفسه بنفسه ... وهذا لعمري معيار للصدق لا يملك إلا مكابر التشكيك في صدقه .

من أجل ذلك فقد أصبح استخدام الحواس ـ والحواس وحدها ـ حجر الزاوية في المنهج العلمي للبحث ، بل وبالغ العلماء في ذلك مبالغة شديدة ، فزعموا أنه لا وجود لشيء إلا لما يمكن مشاهدته بالحواس ، وأن كل ما عدا ذلك من مسائل فلسفية أو دينية أو أخلاقية إنما هو «كلام فارغ من المعني» ـ كما زعم أصحاب الوضعية المنطقية ـ لا لسبب إلا لأنه لا يمكن مشاهدة تلك القضايا الفلسفية أو الأخلاقية بالحواس ! ومن هنا فقد اتسم المنهج العلمي بعد ظهور نجاحاته في إطار هذه العقلية بنزعة مادية ؛ لأن «المادة» المتعينة في الزمان والمكان وحدها هي التى تقبل المشاهدة بالحواس ، أما ما يتجاوز ذلك من ظواهر تنتمى إلى العالم غير المادى مثل الروح ، وأما عن تأثيرها في السلوك فإنهم يرونها غير قابلة أصلاً للدراسة العلمية .

ولعل من الجدير بالذكر هنا أن بعض أولئك العلماء قد كانوا أيضًا من المؤمنين بوجود الله ، وبوجود ظواهر تنتمي إلى عالم الغيب ، وممن يؤمنون بالأهمية الكبرى للقيم الأخلاقية والدينية، ولكنهم في الوقت ذاته لايقبلون بالتبعية الفكرية للكنيسة وعسفها في اضطهاد العلماء ، فتحولوا إلى ما يمكن اعتباره نوعًا من التدين الشخصي ، بمعنى أنهم أقاموا في عقولهم وقلوبهم فاصلاً بين ما ينتمي إلى عالم المعتقدات الدينية الذي يحتل ركنًا شخصيًا في داخلهم ، وبين ما ينتمي إلى عالم العلم الدقيق ، وهذا ما يعرف بظاهرة الغرفات الداخلية المنفصلة Compartmentalization وتلك لعمرى حيلة عجيبة ولكنها فيما يبدو كانت الحل الوحيد لإيجاد قدر من السلام النفسي الداخلي لدى هؤلاء العلماء .

ويهمنا هنا أن نشير إلى أن الأمر لو توقف عند استخدام المنهج العلمي ذي الأساس المادي الحسي على هذا النحو في قطاع العلوم الطبيعية لهان الخطب ؛ لأن موضوع الدراسة والبحث في تلك العلوم إنما هو المادة كما أسلفنا ، ولكن المشكلة الحقيقية قد ثارت عندما نادى

بعض المفكرين (؟) وعلى رأسهم أوجيست كونت ؟ (الذي كان مشحونًا بالكراهية للكنيسة ومعاديًا للدين بالتبعية حتى أنه دعا إلى إنشاء دين جديد تكون العبادة فيه «للإنسانية») بتطبيق نفس قواعد المنهج العلمي الحديث (المستخدم في دراسة الظواهر الطبيعية المادية) على الدراسات التى تتصل بالإنسان والمجتمع ، وذلك بناء على نظرة مادية متطرفة لا ترى في الإنسان إلا أنه جزء من الطبيعة المادية لا يضم شيئًا غير المادة أو البدن . وتسمى هذه النزعة بالنزعة الوضعية Positivism التى تقرر أنه لا وجود لشيء إلا لما هو موجود «إيجابيًّا» خارج الإنسان العارف أو الدارس ، أي كل ما يقبل الدراسة باستخدام الحواس ، كما تشكك في قيمة أي فكر «نظرى» أو عقلي باعتبار أنه لا يمكن اختبار مدى صحة هذه الفئات العقلية عن طريق الحواس أيضًا .

ولقد تبنت العلوم الاجتماعية هذا الفكر الوضعي ردحًا طويلاً من الزمن إلى أن اكتشفت ما يفرضه هذا الفكر من تضييق شديد على بناء النظريات ، وما تبينه العلماء من استحالة استبعاد المنطق والعلوم الرياضية من دائرة العلوم، ومن هنا ظهرت الوضعية المنطقية Logical Positivism التى أخذت هذه الملاحظات في الاعتبار، إلى أن استشعر فلاسفة العلم أن اصطلاح «الوضعية» ذاته لم يعد مفيدًا فاتجهوا إلى استخدام فكرة «الإمبيريقية المنطقية» أو الحسية المنطقية Logical Empiricism بدلاً من هذه أيضا - وجدير بالذكر أن هذه النزعة (الإمبيريقية المنطقية) لا زالت تعتبر الفلسفة الرسمية للعلم حتى اليوم ، وإن ظهرت إرهاصات متعددة للدعوة إلى تجاوز هذا التراث التقليدي للعلم والدخول إلى مرحلة ما بعد الوضعية Postpositivism التى لا تتعارض في جوهرها مع تكامل الحقيقة بمختلف جوانبها العقلية والروحية والنفسية .

والذي نريد أن نخلص إليه هنا أن العلم Science والمنهج العلمي Scienctific Method بالصورة التى وصلت إلينا اليوم ، وعلى الوجه الذي ظهر في أوربا في أوائل عصر النهضة ، بنزعته المادية الحسية الإمبيريقية ورفضه للوحي ولكل ما ليس خاضعًا لشهادة الحواس إنما هو نتاج تاريخي أوربي أثبت العلماء أنه كان حصيلة الصراع بين العلماء والكنيسة ، وأن هذه مجرد صورة خاصة من العلم والمنهج العلمي المتأثر بهذا الصراع في أوربا في مطالع العصر الحديث ، وأنه ليس في العلم - كعلم -

ما يوحي مجرد إيحاء بأن الكون لا يحوي إلا ما هو مادي ، أو أن الوحي «الصحيح» لا يقدم معرفة صحيحة خصوصًا فيما يتصل بالعلوم السلوكية والاجتماعية التى تدرس الإنسان في كلية تكوينه المادي / الروحي .

٤ـ المعرفة الدينية :

رأينا كيف أن الحواس والعقل أدوات ذات قيمة كبرى في تحصيل المعرفة ، ولكننا رأينا في الوقت ذاته أن هناك حدودًا لما يمكن للحواس والعقل إدراكه والخوض فيه ، واكتشفنا أن الدائرة الواسعة لعملهما لا زالت محدودة بحدود ما أودعه الله سبحانه وتعالى فيهما من قدرة على الإدراك الحسي للأمور الجزئية المحسوسة وعلى النظر والاستدلال العقلي المنطقي .. أما إذا تعلق موضوع المعرفة بالقضايا الكبرى المتصلة بالكليات والغايات (مثل الغاية من الوجود ـ الغاية من خلق الإنسان ـ مصير الإنسان .. إلخ) والأمر الآن يتجاوز بوضوح ما يمكن للحواس أو العقل إدراكه أو الوصول إلى إجابات صحيحة وكافية عنه ؛ لأن تلك مسائل لا يمكن لنا مشاهدتها بأعيننا ، أو الضرب فيها بعقولنا دون دليل أو أثارة من علم .

وقد ذكرنا أن الله ـ جلت حكمته ـ قد تفضل على خلقه بإرسال الرسل الذين حملهم مهمة إبلاغ وحي السماء للناس ، متضمنا الإجابات الشافية الكاملة عن هذه الأسئلة الكبرى التى تتصل بعالم الغيب ، ومتضمنًا في الوقت ذاته توجيهات محددة تتصل بالمآلات النهائية (أو بعيدة المدى) للسلوك الإنساني الفردي (عواقب تعاطي الخمر ـ عواقب السلوك الجنسي غير المنضبط مثلا) أو للعلاقات الاجتماعية والترتيبات المجتمعية (عواقب المعاملات الربوية ـ عواقب شيوع الترف والظلم الاجتماعي مثلاً) ، مع توصيف لألوان السلوك الفردي والعلاقات الاجتماعية والترتيبات المجتمعية الصحيحة والكفيلة بمنع وقوع تلك النتائج السلبية .

وقد يقال هنا إن من الممكن للبشر أن يتوصلوا بالدراسة العلمية إلى معرفة عواقب وآثار تعاطي الخمر أو المعاملات الربوية مثلاً ، ولكن الواقع المشاهد يشير إلى أن البشرية أولاً قد احتاجت آلاف السنين لكي تتبين أخيرًا بعض الآثار البدنية المدمرة لتعاطي الخمر على الكبد مثلاً ، كما أن البشر ثانيًا لم يتمكنوا من تقييم الآثار النفسية والروحية والاجتماعية لتعاطي الخمر سلبًا أو إيجابًا بالرغم من كل التقدم العلمى المعاصر ، أما القرآن الكريم فقد جاء بالتقييم الحاسم للأمر في صيغة ﴿وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ

مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ (البقرة: ٢١٩) ، وأخيرًا فلنتذكر تخبط المجتمعات إلى اليوم في التذبذب بين تحريم الخمر بالقانون أحيانًا ثم إعادته إلى دائرة المباح قانونًا أحيانًا أخرى ، ونفس الشيء يمكن أن يقال بالنسبة للعلاقات الشاذة بين أفراد الجنس الواحد وهكذا ، والسبب في ذلك واضح وهو أن حياتنا الاجتماعية وسلوكنا الفردى هما من التعقيد والتشابك ، ومن تأخر ظهور النتائج ، ومن الحاجة إلى علم شامل محيط ليس متاحًا لحواسنا وعقولنا، بدرجة تجعل قرارتنا وسياساتنا بالنسبة لمثل تلك القضايا محدودة بشكل مؤلم ، مما يجعل من المحتم علينا أن نرجع إلى وحي السماء «الصحيح» وإلى رحمة الله للعالمين لكي نستمد منه المعارف اليقينية الصادرة من عند العليم الخبير ﴿أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ .

وإذا كنا قد عرفنا ـ فيما سبق ـ أن معيار الصدق فيما يتعلق بمشاهدات الحواس هو «مطابقة الواقع المحسوس أو الأمبيريقي» ، وأن معيار الصدق في المعارف العقلية المنطقية هو «الاتساق الداخلي» فما هو معيار الصدق بالنسبة لما وصل إلينا من وحي السماء ؟ إن أول معيار لصحة الوثائق الدينية (كالكتاب والسنة) إنما يتمثل في صدق عزوها التاريخي إلى مصدرها ، فإذا ثبت لنا بالدليل التاريخي الذي لا يقبل الشك أن ما بين دفتي المصحف قد نقل إلينا بالتواتر ، بمعنى أنه قد نقله إلينا جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب عن جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب ، وهكذا إلى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن هذا أرقى مراتب الثقة بالوثائق ، فإذا وصلنا إلى شخص رسول الله صلى الله عليه وسلم وطبيعة الوثيقة التى أخبرنا أنها موحى بها إليه فإن معيار الصدق يصبح التحليل «التاريخي / الشخصي» لما هو « متواتر» تاريخيًّا حول صفات الرسول ومدى صدقه وحدود علمه وقدرته على إنتاج مثل هذه الوثيقة من جهة ، والتحليل «الموضوعي» المنطقي للوثيقة ذاتها ـ ليس فقط من حيث بلاغتها اللغوية وإنما من حيث تفردها، من حيث محتواها ومعناها وظهور تمايزها بما لا يقبل الشك عن أن تكون إنتاجًا بشريًّا بأي وجه من الوجوه .

فإذا تبين لنا أن القرآن الكريم منقول إلينا بالتواتر ، وإذا تبين لنا صدق الرسول قبل الرسالة وبعدها (إذ لم يعرف عنه كذب قط) ، وإذا تبين لنا أنه حتى سن الأربعين وقت نزول الرسالة لم يكن من العلماء المتمكنين أو

الفلاسفة المقتدرين أو المفكرين الأفذاذ القادرين على إنتاج مثل هذا القرآن المعجز ـ لفظًا وموضوعًا ـ من عند نفسه وصلت ثقتنا إلى درجة اليقين بصدق الوثيقة وصدق من أنزلت عليه .

أما بالنسبة للسنة فإن الأمر لا يختلف في جوهره ولكنه يختلف في الدرجة ، فهناك المتواتر من الحديث الذي لاشك في نسبته إلى المصطفى صلى الله عليه وسلم ، وهناك غير المتواتر ، بمعنى أنه قد نقله أفراد عن جماعة أو عن أفراد وصولاً إلى قول الرسول صلى الله عليه وسلم أو فعله أو تقريره ، وهنا فإن من الواضح أن ثقتنا في المتواتر تكون قريبة من اليقين، أما في غير المتواتر فإنه يفيد الصدق أيضا ولكن على مستوى الظن الراجح الملزم شرعًا إذا لم يكن هناك ما يقدح في رواته .

وقد يظن البعض أن النظر في المعرفة الدينية ومعيار صدقها أمر يخص المشتغلين بالعلوم الشرعية وحدهم ، ولقد يكون هذا أمرًا صحيحًا إذا كانت نظرتنا للمعرفة نظرة جزئية اختزالية ـ كما نجده عند أصحاب المذاهب الوضعية أو الحسية (الإمبيريقية) ـ فلقد وجدنا أن هؤلاء قد عقدوا العزم نتيجة لخبراتهم المؤلمة في الصراع مع الكنيسة على الفصل التام بين ما هو عندهم معرفة علمية وما هو متصل بالوحي (الذي كان مألوفًا لديهم في ذلك الوقت) الذي يرفضون اعتباره معرفة أصلاً، ولكن التوجه العلمي الجديد في فلسفة العلوم ـ كما قدمنا ـ قد أصبح لا يرى هذا الفصل التعسفي ، وتتنامي الدعوة اليوم إلى الاتجاه التكاملي في النظر إلى المعرفة والذي يضم في إطار متكامل موحد ما هو حسي إمبيريقي وما هو عقلي وما هو فوق حسي أو فوق إمبيريقي بتعبير سوروكين، أي ما هو متصل بعالم الغيب ، ومن الجدير بالذكر أن سوروكين قد نادى بهذا الاتجاه التكاملي منذ ما يزيد عن نصف قرن ، حيث نبه إلى أن إنقاذ العلم بصفة عامة والعلوم الاجتماعية بوجه خاص ، بل وإنقاذ الحضارة الحديثة بجملتها إنما هو رهين بالأخذ بهذه الوجهة التكاملية التى لا ترفض شهادة الحواس أو العقل أو الوحي ، وإنما تجمع بينها بصورة تضع كلاً منها في مكانها الصحيح ، كما انتقد نقدًا شديدًا أصحاب المذاهب الوضعية / الإمبيريقية الذين يبالغون في قيمة شهادة الحواس والظواهر المادية ولا يستطيعون رؤية ما يتجاوز الحواس، واعتبر هذا علامة على «أزمة العصر » التى تهدد بالقضاء على الأخضر واليابس في الحضارة الإنسانية المعاصرة

. (Sorokin, 1941)

وإذن فإن فلسفة العلم الجديدة المبنية على أحدث المكتشفات العلمية في العلوم الطبيعية ذاتها قد بدأت تتخلى عن النظرة المادية القديمة التي قامت عليها فلسفة العلوم في القرن التاسع عشر ، وتنظر إلى المعرفة العلمية نظرة تكاملية يمكن في إطارها الاستفادة من بصائر الوحي ، خصوصًا في محيط العلوم الإنسانية والاجتماعية ، على اعتبار أن الإنسان ليس بدنا أو مادة فقط ، كما كان يزعم المتنطعون في الماضي باسم العلم دون أن يطلعونا على ما لديهم من أدلة ، وإنما يتكون إلى جانب المادة من الروح التي بها حياته الحقيقية ، ولما كانت الروح تنتمي إلى عالم الغيب حيث حجب ا لله عنا المعرفة بكنهها أو «بالمادة» التيصنعت منها (إذا جاز هذا التعبير» فقد لزم أن يكون مصدر المعرفة بسلوكها وبتفاعلاتها مع البدن مصدرًا متعاليًا على المصادر الحسية ، وليس هذا إلا الوحي المتنزل من عند خالق الروح والبدن وكل الأكوان ، ومن هنا لا يمكن للباحث المنصف أن يستمر في الحديث عن الانفصال بين المعارف «العلمية» والمعارف «الدينية» ، ويصبح من الضروري للبحث العلمي النزيه أن يكون مبنيًا على التكامل بين المعارف الدينية والعلمية دون ادعاء أو تجاوز .





القواعد الشرعية المنظمة للعلاقات الاقتصادية بين الدول الإسلامية وغير الإسلامية(*)

دكتور/ شوقي أحمد دنيا(**)

مقدمة :

الإسلام دين هداية شاملة ، وشمولها يمتد على مستوى الدنيا والآخرة ، وعلى مستوى علاقة الإنسان بنفسه وعلاقته بربه وعلاقته بغيره من بني الإنسان ومن كل مخلوقات الله . كما ينتظم كل جنبات ومجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وغيرها . ثم إنها هداية رعاية وتنظيم وتوجيه وإرشاد ، وليست هداية قهر وقسر واضطرار. قال تعالى : ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾(1) ، ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾(2) ، ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾(3) ، ثم إنها هداية تحترم عقل الإنسان ، وتناديه وتناجيه ، كما تحترم حواسه وملاحظاته وتجاربه، ومقصود الهداية الإسلامية تحقيق وحماية مصالح الإنسان الأخروية والدنيوية ، بحيث يهنأ في دنياه بالأمن والرخاء والاستقرار ،

(*) بحث مقدم إلى المؤتمر الدولي حول«اقتصاديات الدول الإسلامية في ظل العولمة» القاهرة: ١٧-١٩ من المحرم ١٤٢٠هـ ٣-٥ مايو ١٩٩٩م.

(**) أستاذ الاقتصاد - كلية التجارة - جامعة الأزهر.

(١) سورة الإنسان : الآية ٣ .

(٢) سورة الكهف : الآية ٢٩ .

(٣) سورة البقرة : الآية ٢٥٦ .

ويسعد في أخراه بثواب الله ورضوانه ، وهداية الإسلام للإنسان تحترم الحقائق الكونية وتصادق عليها، فهما معًا نبع معين واحد. الكون دين الله الصامت، والإسلام دينه الناطق. ومن هذه الحقائق الكونية تتحقق حاجة العالم المتبادلة لبعضه البعض ، فالكل محتاج إلى الكل، والكل في خدمة الكل .

الناس للناس من بدوٍ وحاضرة
بعضٌ لبعض وإن لم يشعروا خدم

ومن هذه الحقائق الكونية أن العالم الإسلامي - على ما هو عليه من اتساع ومن تعدد لدوله - هو مجرد عالم في مواجهة ومقابلة ومجاورة عوالم بشرية أخرى، هو أمة ضمن العديد من الأمم التي تعيش على ظهر الأرض . وفي ضوء الحقائق السابقة نجدنا أمام حقيقة أخرى مفادها استحالة عزلة العالم الإسلامي عن بقية العوالم البشرية ؛ إذ ذلك مناقض لسنن الله في الكون من جهة ومناقض لمقصود الإسلام من جهة أخرى .

ونخلص بذلك إلى أن وجود هداية إسلامية في مجال علاقات الدول الإسلامية بغيرها من الدول هو أمر مقرر شرعًا . والبحث الراهن يحاول التعرف على هذه القواعد في مجال واحد من مجالات هذه العلاقات هو المجال الاقتصادي ، مع الإيمان بأن كل مجالات العلاقات الدولية تؤثر في بعضها البعض. منطلقًا في ذلك من مسلمات تتجسد في الحقائق السالفة ، محتويًا على الأقسام التالية :

القسم الأول : التعريف بالعلاقات الاقتصادية الدولية.

القسم الثاني : التعريف بأهم القواعد الشرعية المنظمة للعلاقات الاقتصادية الدولية.

القسم الثالث : التعريف بالحكم الشرعي لبنود العلاقات الاقتصادية الدولية.

القسم الرابع : الواقع المعاصر وإعمال القواعد الشرعية .

الخاتمة .

القسم الأول
التعريف بالعلاقات الاقتصادية الدولية

١- مفهوم وصور العلاقات الاقتصادية الدولية:

تجري بين الدول العديد من التصرفات الإقتصادية المنشئة لعلاقات بينها ، يستوي في ذلك قيامها بين أفراد هنا وهناك وكذلك بين الحكومات ،

ومن أهم صور هذه العلاقات التجارة الدولية في السلع والخدمات ، وتحركات رءوس الأموال أو الأصول المالية ، وتنقلات العنصر البشري[1] . والمفترض أن بين هذه الصور درجة عالية من الارتباط ، وكان ذلك هو الواقع فعلاً فيما مضى ، لكنها اليوم أخذت تستقل - إلى حد كبير - عن بعضها البعض ، وأصبح كلٌّ منها بمفرده يكاد يشكل عالم العلاقات الاقتصادية الدولية[2] .

ثم إن وجود هذه العلاقات يتطلب - ولا سيما في أيامنا هذه - العديد من الأجهزة والسياسات وآليات التنفيذ ، فهناك الأسواق الدولية المتنوعة للسلع والخدمات والأصول المالية والعمل ، وهناك الأجهزة الفنية المتطورة الرابطة والموصلة بين الأطراف ، وهناك الأطراف العديدة الفاعلة في هذه العلاقات .

٢- أهمية العلاقات الاقتصادية الدولية[3] :

كما أشرنا فإن العالم الإنساني يعيش على الحاجة المتبادلة بين أجزائه ودوله المختلفة في كل مجالات الحياة، وخاصة المجال الاقتصادي ، فما من دولة إلا وهي في حاجة إلى إبرام علاقات اقتصادية مع غيرها ، بغض النظر عن كبرها وصغرها ، وتقدمها وتخلفها . والوقائع تبرهن على أنه كلما ارتفع المستوى الاقتصادي كلما قويت العلاقات الاقتصادية الدولية وزادت أهميتها . تحتاج الدولة إلى غيرها في تصدير ما لديها من فائض في السلع والخدمات والأصول المالية والبشرية ، كما تحتاج إلى غيرها في استيراد ما ينقصها من هذه السلع والأصول والخدمات . فالسوق المحلي عادة ما لا يستطيع امتصاص كل المتوفر محليًّا من السلع والخدمات ، مما يعني – ضمن ما يعني – مجابهة المشروعات الإنتاجية بعقبة ضيق السوق ، الأمر الذي يحول دون قيام الكثير منها أو قيام بعضها دون مستوى عالٍ من الكفاءة ، وبهذا يتدنى مستوى الدخل ، وتتعطل الموارد والطاقات ، ويهبط مستوى المعيشة. ثم إن مصادر الثروة الوطنية قد لا تنهض

---

(١) د. صلاح نامق، تطور التجارة الدولية، القاهرة : مكتبة عين شمس ١٩٧٤، ص٤، د. محمد زكي شافعي، مقدمة في العلاقات الاقتصادية الدولية ، القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٦٧، ص٣ .

(٢) د. فؤاد مرسي، الرأسمالية تجدد نفسها ، الكويت : سلسلة عالم المعرفة رقم ١٤٧، ص٢٤٢وما بعدها .

(٣) جون هدسون ، العلاقات الاقتصادية الدولية ، ترجمة د. طه عبد الله منصور ، الرياض ، دار المريخ ، ١٩٩٧ ، ص ١١ .

بتزويد السوق المحلي باحتياجاته من عناصر الإنتاج على الوجه المطلوب . إضافة إلى كل ذلك فإن قيام العلاقات الاقتصادية الدولية يمكن العالم من الاستفادة من ميزات التخصص وتقسيم العمل.

وقد اكتسبت هذه العلاقات أهمية متزايدة في عالمنا المعاصر بفعل العديد من العوامل التي على رأسها ثورة تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات[1]. فغدا كل شيء في العالم معروفًا في بقاع العالم المختلفة ، وغدا أي شيء في العالم سهلاً وسريع الانتقال إلى أي مكان فيه. الأمر الذي ولد مزيدًا من الطلب من جهة ومزيدًا من العرض من جهة أخرى، ومن ثم مزيدًا من تغلغل وهيمنة الاقتصاد الدولي في كل جنبات الحياة داخل الدول المختلفة ، فالكل يبغي الاستفادة أو تقليل المضار التي كثيرًا ما تنجم عن هذه العلاقات[2] .

٣- نظرة الإسلام للعلاقات الاقتصادية الدولية :

لم يكتف الإسلام بتعرف الإنسان من خلال حياته وتصرفاته على أهمية وضرورة العلاقات الاقتصادية على المستوى الوطني والمستوى الدولي ، بل قدم له ، إضافة إلى ذلك معرفة إلهية تؤكد على ما لديه من معرفة ذاتية ، وذلك من خلال إرشاداته العديدة في القرآن والسنة وعلى ألسنة رجاله ، فوجدنا القرآن الكريم يتناول في أكثر من سورة وأكثر من آية البحار وتسخيرها للإنسان في الأغراض المختلفة وعلى رأسها التجارة ، كذلك تناول السفن وصناعتها ومدى ما يمكن أن تصل إليه ضخامة وقوة واستقرارًا **﴿وَمِنْ ءَايَاتِهِ الْجَوَارِي فِي الْبَحْرِ كَالأَعْلَامِ﴾**[3] . كذلك نجد الإشارات القرآنية العديدة إلى الطرق العديدة التي تربط أجزاء العالم ببعضها ، ومن ثم إمكانية انتقال السلع والأفراد ، ثم نجد تمنن الله تعالي على عباده بأن يسر لهم الرحلات التجارية الدولية والتي أسهمت في توفير العديد من السلع والخدمات لإشباع احتياجات الناس .

وفي المقابل توعد الله تعالى الخارجين على أمره وهددهم بتعطيل كل ذلك ، ومن ثم الحرمان من إشباع العديد من

---

(١) د. فؤاد مرسي ، مرجع سابق ، ص٧ وما بعدها .

(٢) د. حازم الببلاوي ، على أبواب عصر جديد ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧، ص٢٤٧ وما بعدها .

(٣) سورة الشورى : الآية ٣٢ .

الحاجات سواء من خلال سكون حركة الريح ﴿إِنْ يَشَأْ يُسْكِنِ الرِّيحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلَى ظَهْرِهِ﴾[1] ، أو من خلال العواصف المدمرة ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ﴾[2] .

ثم إن القرآن الكريم أشار إلى ما هنالك من حقيقة كونية تتمثل في اختلاف الدول والمناطق فيما لديها من موارد وطاقات ومنتجات ؛ حثًا للناس على التعاون وإقامة التبادل الاقتصادي. قال تعالى : ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ﴾[3]. وفي تفسيرها يقول عكرمة : «قدر في كل بلدة منها ما لم يجعله في الأخرى ليعيش بعضهم من بعض بالتجارة من بلد إلى بلد»[4] ، وقال البقاعي : «ومن ذلك أن خص بعض البلاد بشيء لا يوجد في غيرها؛ لتنتظم عمارة الأرض كلها باحتياج بعضهم إلى بعض»[5] .

ولم يقف الإسلام في تنويهه بشأن التجارة الدولية عند ذلك ، بل قدم توجيهاته بممارسة هذه العلاقات بين الدول الإسلامية وغيرها ، تجسيدًا للتعاون البشري والمودة وحسن استغلال الموارد والطاقات والاستفادة المثلى منها، واعتبارها إحدى السبل المهمة في تبليغ الدعوة ونشرها ، والمعروف أن دولاً إسلامية كاملة دخلت الإسلام من خلال التجارة والتجار، وحسن معاملتهم، وقد شجع الرسول صلى الله عليه وسلم العلاقات الاقتصادية الدولية، فمنع العشور وأجاز استخدام النقود الخارجية كنقود داخلية[6]، ودعا بالرزق والبركة لمن يمارس هذه التجارة «الجالب

(١) سورة الشورى : الآية رقم ٣٣ .

(٢) سورة يونس : الآية رقم ٢٢ .

(٣) سورة فصلت : الآية رقم ١٠.

(٤) الإمام الماوردي، أدب الدنيا والدين، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٨٦، ص٢١٠.

(٥) الإمام البقاعي، نظم الدرر في ترتيب الآيات والسور، الهند، دار المعارف العثمانية، جـ١٧، ١٥٠ .

(٦) د. محمد طلعت الغنيمي ، قانون السلام في الإسلام، الإسكندرية، منشأة المعارف، ص٦٤٠، د. عيسى صالح العمري، دور المعاهدات في حكم العلاقات الدولية في الشريعة الإسلامية، دكتوراه، كلية الشريعة ، جامعة الأزهر، ١٩٩٤، ص١٦٠ وما بعدها .

مرزوق»[١] ، وحض على الانتقال البشري للعمل الاقتصادي «البلاد بلاد الله ، والعباد عباد الله ، فأي موضع رأيت فيه رفقًا فأقم»[٢] .

وأعلنت الدولة الإسلامية في عهد عمر رضى الله عنه أن التجار الجالبين للسلع إلى الأسواق الوطنية ضيوف على الدولة بل على رئيسها نفسه «أيما جالب يحمل على عمود كبده في الشتاء والصيف حتى ينزل سوقنا فذلك ضيف عمر ، فليبع كيف شاء ويمسك كيف شاء »[٣] . وجاء الفكر الإسلامي مشددًا على أهمية التجارة الخارجية ، مشيدًا بفوائدها ، محذرًا من أية سياسات اقتصادية تضر بها ، يقول الماوردي : «ولا يقتصر - يقصد الحاكم - على حماية ما يستمده من بلاده وسواده . فلم يستقم أمر بلاد كانت المسالك إليها مخوفة ؛ لأنها تفتقر إلى مجلوب إليها ومجتلب منها ؛ ليكثر جلبهم فيما ليس لهم ، وتخصب بلادهم بما ليس عندهم ، فيكون نفعهم عامًا وخصبهم دارًا »[٤] كما يقول : « والتجارة نوعان : تقلبٌ في حضر من غير نقلة ولا سفر ، وهذا تربص واحتكار ، وقد رغب عنه ذوو الأقدار ، وزهد فيه ذوو الأخطار ، والثاني تقلبٌ في الأسفار ونقل المال إلى الأمصار ، فهذا أليق بأهل المروءة ، وأعم جدوى ومنفعة ، غير أنه أكثر خطرًا وأعظم غررًا[٥] .

وفي تحليله للوضع الاقتصادي المزرى الذي كان قائمًا في عصره وتبيانه لمسئولية السياسات الاقتصادية الفاسدة عن هذا الوضع وجدنا محمد الأسدى يتناول الآثار السلبية لتلك السياسات على قطاع التجارة الخارجية ، من هروب لرءوس الأموال والتجار ، ومن ثم تدهور في الوضع الاقتصادي الناجم عن تدهور العلاقات الاقتصادية الدولية[٦] .

ومن الأمور الجديرة بالاهتمام تشديد الفقهاء على ضرورة المعاملة الحسنة

(١) جزء من حديث شريف ، رواه ابن ماجة ، سنن ابن ماجة، القاهرة : دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٣، جـ٢، ص٧٢٨.

(٢) رواه الطبراني ، انظر العجلوني ، كشف الخفا ، بيروت ، موسسة الرسالة ، ١٩٨٥، جـ١، ص٣٤٢.

(٣) د. محمد رواس قلعة جي ،موسوعة فقه عمر بن الخطاب ، الكويت : مكتبة الفلاح ، ١٩٨١ ، ص ٢٣ .

(٤) تسهيل النظر ، بيروت : دار النهضة العربية ، ١٩٨١ ، ص ١٥٨ .

(٥) أدب الدنيا والدين ، مرجع سابق ، ص ٢١٣ .

(٦) محمد بن خليل الأسدي ، التيسير والاعتبار .. ، القاهرة : دار الفكر العربي ، ص ٨٣ - ٨٥ ، قارن بالماوردى ، تسهيل النظر ، مرجع سابق ، ص ١٦٥ وما بعدها ، ابن خلدون ، المقدمة ، بيروت : دار القلم ، ١٩٨٦ ، ص ٢٨٦ وما بعدها .

للقائمين بالتجارة الخارجية تصديرًا واستيرادًا ، مواطنين وأجانب[1] . وكذلك تشديدهم على عدم انقطاعها حتى في حال الحرب مع دولة غير مسلمة ، اللهم إلا في سلع محددة ذات أثر جوهري في نتائج الحرب الدائرة[2] ، بل وتأكيدهم على إتاحة الفرصة للتجار الأجانب لدخول بلاد الإسلام ومخالطة أهلها في الحسبان عند تقرير السياسة التجارية ، بمعنى أن الاعتبارات الاقتصادية كانت محكومة بالاعتبارات الأخرى ، وليس العكس ، كما هو شائع اليوم . يقول الإمام الكاساني في معرض تفسيره وتوضيحه للسياسة الجمركية وعدم المغالاة فيها بل أن تكون على أقصى تقدير لها في حدود المعاملة بالمثل: « إن ذلك أدعى لهم إلى المخالطة بدار الإسلام ، فيروا محاسن الإسلام فيدعوهم ذلك إلى الإسلام[3] .

وقبل أن ننهي الحديث في هذا القسم من البحث نجد من المهم - إن لم يكن من الضروري - التأكيد على أنه إذا كانت للعلاقات الاقتصادية الدولية هذه الأهمية العملية ، وإذا كانت تحظى بهذا الاهتمام الكبير من الإسلام ، فليس معنى ذلك أنها نشاط اقتصادي خيِّر على طول الخط ، ولا على أنها القطاع القائد والمهيمن على بقية القطاعات الاقتصادية الوطنية أو بالأحرى على الاقتصاد الوطنى . الأمر غير هذا تمامًا ، فالعلاقات الاقتصادية الدولية كما هي مفيدة - وهذا هو الأصل فيها - هي كذلك في حالات عديدة بالغة الضرر والخطورة . والعلاقات الاقتصادية الدولية - وإن مثلت قطاعًا اقتصاديًا مهمًا ورئيسًا - فإنها مع ذلك لا تعدو أن تكون مجرد قطاع من قطاعات عديدة تشكل الاقتصاد الوطنى. ومعنى ذلك أنها يجب أن تكون في خدمة الاقتصاد الوطنى خاصة وخدمة المجتمع عامة ، لا أن يكون الاقتصاد الوطنى في خدمتها . إنها قطاع خادم للدولة ، ومن حقها على الدولة أن تكون مرعية من جانبها ، وفي ضوء ذلك كله كانت القواعد الشرعية المنظمة لهذه العلاقات محققة لكل تلك الاعتبارات ؛ كونها

(١) وزارة الاوقاف والشئون الإسلامية ، الكويت، الموسوعة الفقهية ، جـ٣٠ ، ص ١١٤ .

(٢) السرخسي ، المبسوط ، بيروت : دار المعرفة ، جـ١٠ ص ٨٨ ، ابن قدامة ، المغنى ، الرياض : مكتبة الرياض الحديثة ، جـ٨ ص ٥٢٣ وما بعدها ، محمد أبو زهرة ، تنظيم الإسلام للمجتمع ، القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٦٥ ، ص ٥٢ .

(٣) الكاساني ، بدائع الصنائع ، بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٩٨٢ ، جـ٢ ، ص ٣٨ .

قطاعًا مفيدًا لا ضارًّا وكونها قطاعًا في خدمة الكل ، وكونها قطاعًا في حاجة إلى رعاية قوية من قبل الدولة .

القسم الثاني
القواعد الشرعية المنظمة للعلاقات الاقتصادية الدولية

تمهيد :

قبل الدخول في تناول هذه القواعد قاعدة قاعدة نجد من المفيد التنبيه على بعض سمات وطبائع هذه القواعد . فهي في غالبها قواعد عامة تنظم كل العلاقات الاقتصادية ؛ الوطنية منها والدولية ، سواء كانت بين مسلمين وبعضهم أو بينهم وبين غيرهم أو حتى بين غير المسلمين وبعضهم ، ومن ذلك قاعدة العدل وعدم الظلم ، وقاعدة الوفاء بالالتزامات والاتفاقيات والعقود ، وقاعدة المشروعية . ولكنها مع صفة العموم الغالبة تعتريها الخصوصية في بعض أنواعها ، مثل قاعدة عدم تقوية الدولة المعادية ؛ إذ هي فقط تنظم علاقة الدولة المسلمة بدولة غير مسلمة في حالة حرب بينهما .

ثم إن هذه القواعد لم ترد في الشريعة على سبيل التحديد والحصر ، وإنما جاءت في ثنايا العقود والعهود والالتزامات ، ومن ثم فإن تحديدها يخضع في جانب كبير إلى اجتهاد الباحث ونظره .

ثم هي قواعد كلية يندرج تحتها العديد من المفردات في ضوء الملابسات المحيطة، فمثلاً من هذه القواعد عدم إضعاف الدولة الإسلامية ، وقد تمثل ذلك في الماضي في تصدير سلع حربية ، واليوم نجد إضعاف الدول الإسلامية لا يتمثل في ذلك - أساسًا - بل يتمثل في جوانب أخرى ، وغالبًا ما لا تكون على جبهة التصدير . كذلك نجد هذه القواعد تتسم بقدر كبيرة من المرونة والتعامل مع الظروف المتغيرة ومراعاة مقتضى الحال . قد ظهر ذلك بوضوح في التمييز بين حال الضعف وحال القوة للدولة الإسلامية ، وفي التمييز بين ما تكون عليه علاقة الدولة المسلمة بالدولة الأخرى من سلم أو عداء[1] .

وأخيرًا ، فإن هذه القواعد واجبة.

---

(١) أبو يوسف ، الخراج ، بيروت : دار المعرفة ، ١٩٧٩ ، ص ٢٠٧ ، الماوردي ، الحاوى الكبير ، بيروت ، دار الفكر، ١٩٩٤ ، جـ١٨ ص ٤٠٦ وما بعدها ، ابن قدامة ، المغنى ، مرجع سابق ، جـ٨ ص ٤٦٠ ، الدسوقي ، حاشية الدسوقى على الشرح الكبير ، القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ، جـ٢ ص ٢٠٥ .

الالتزام والتطبيق من قبل الدولة المسلمة، حكومة وأفرادًا .

بعد هذا التمهيد الموجز نعرض لأهم ما نراه من قواعد شرعية منظمة للعمل في هذا المجال .

١ـ قاعدة العدل :

تعد هذه القاعدة من القواعد الكبرى الحاكمة لهذه العلاقات ولكل شئون المسلم وتصرفاته . والنصوص الإسلامية في ذلك أكثر من أن تحصى ، وهي قاعدة شاملة جامعة ، فلا يجوز لمسلم أن يلحق ظلمًا أو يعتدى على غيره في نفسه أو حقوقه أو أمواله ، غنيًّا كان أو فقيرًا، مسلمًا كان أو غير مسلم ، وطنيًّا أو غير وطنى ، صديقًا كان أو عدوًّا ، قريبًا كان أو غريبًا . قال تعالى : ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلاَ تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾[١] .

وقال تعالى : ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾[٢] .

وموقف الصاحبي عبد الله بن رواحة ـ رضى الله عنه ـ من يهود خيبر عندما ساوموه على الخيانة والرشوة ليخفف عنهم ـ بغير حق ـ بعض ما هو مطلوب منهم في زراعاتهم فقال لهم : «أتطعموني السحت؟ والله لقد جئتكم من عند أحب الناس إلى ، ولأنتم أبغض الناس إليَّ من أشباهكم من القردة والخنازير ، ولا يحملنى بغضي إياكم وحبى إياه ألا أعدل عليكم . فقالوا: بهذا قامت السموات والأرض »[٣] هذا الموقف يبين بوضوح مدى حرص المسلمين على التزام العدل حتى مع أبغض الناس إليهم.

ويقول ابن تيمية لمن اشترى سلعة من التتار ، عليه وجوبًا دفع الثمن لهم[٤] . وضد العدل هو الجور والظلم ، وصور الظلم في العلاقات الاقتصادية الدولية أكثر من أن تحصى ، منها الغش

---

(١) سورة النساء : الآية رقم ١٣٥ .

(٢) سورة المائدة : الآية رقم ٨ .

(٣) ابن القيم ، أحكام أهل الذمة ، بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٩٦ ، جـ١ ، ص ١٤٦ .

(٤) مجموع الفتاوى ، الرياض ، توزيع رئاسة البحوث العلمية والافتاء ، جـ٢٩ ، ص ٢٢٩ .

والاختلاس وبخس الناس حقوقهم وأموالهم وغبنهم فيها والرشوة والربا والسرقة والخديعة والتدليس والسرقة والإغراق .. الخ[١] . وقد بالغ الإسلام في منع الظلم والاعتداء من قبل المسلمين على غيرهم ، لاسيما الأجانب منهم، إلى حد أنه لو سرق مسلم مالاً من أحدهم فلا يجوز لمسلم آخر أن يشتريه منه[٢] .

وهكذا ترسخت في الإسلام قاعدة العدل وعدم الظلم ، حاكمة مهيمنة على كل علاقة اقتصادية بين دولة مسلمة ودولة غير مسلمة[٣] . ولعل مما يثير الانتباه أن التوجيه الإسلامي انصرف في معظمه إن لم يكن في جميعه إلى تحذير المسلمين من ظلمهم لغيرهم ، علمًا بأن العدل ذو اتجاهين ؛ عدم ظلم الغير وعدم الظلم من الغير، لكن التأكيد انصب على عدم قيام المسلمين بظلم غيرهم، تمسكًا بالفضيلة ، ونشرًا لها بين ربوع العالم . وفرق كبير بألا أظلم غيري وبين أن أخضع له وأخنع وأهون ، فإذا كان الأول مفروضًا فإن الثاني محرمًا . وحسب تعبير ابن تيمية فإن الظلم نوعان: تفريط في الحق وتَعَدٍّ للحد[٤] .

وقد جمع القرآن الكريم بين الوجهين بشكل معجز في قوله ﴿**لا تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ**﴾[٥] . ولقاعدة العدل أثرها البارز في توطيد دعائم العلاقات الاقتصادية الدولية ، والعمل على نموها وازدهارها واستقرارها ، ومن ثم تحقيقها لمقصودها من توفير الحياة الاقتصادية الطيبة لجميع الدول ، من مسلمة وغير مسلمة .

٢ـ قاعدة المعاملة بالمثل :

لهذه القاعدة صدى واسع ، خاصة في أيامنا هذه في مجال العلاقات الاقتصادية الدولية ، ومضمونها يتجسد في : كما تعاملني أعاملك ، إن خيرًا فخير مثله ، وإن شرًّا فشرًّا مثله . لكنها في الإسلام ذات شأن آخر بل ذات

(١) ابن قدامة ، المغني ، مرجع سابق ، جـ٨ ص ٤٥٨ .

(٢) السرخسي ، المبسوط ، مرجع سابق ، جـ١٠ ، ص ٨٨ .

(٣) د. محمد أحمد ، أسس العلاقات الدولية في الإسلام ، دكتوراه ، كلية الشريعة ، جامعة الأزهر ، ١٩٧٨، ص ١٢٠ وما بعدها ، أبوا لأعلى المودودي ، نظام الحياة في الإسلام ، ١٩٧٧ ، ص ٢٨ ، د. وهبة الزحيلي ، العلاقات الدولية في الإسلام ، بيروت : موسسة الرسالة ١٩٨١م ، ص ١٩الشيخ محمد أبو زهرة ، العلاقات الدولية في الإسلام ، القاهرة ، دار الفكر العربي .

(٤) مجموع الفتاوى ، مرجع سابق ، جـ٢٩ ص ٢٧٨ .

(٥) سورة البقرة : الآية رقم ٢٧٩ .

مدلول ومضمون مغاير . ففي جانب الخير يرغب المسلم في الإحسان إلى الغير وألا يقف عند حد العدل أو المعاملة بالمثل ﴿وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾(1) ، ﴿لاَ يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾(2) فالبر أكبر من العدل وهو مقدم عليه . وفي جانب الشر أو الإساءة نجد الإسلام يميز بين الحالات وبعضها ، ففي حالات لا يسوغ للمسلم أن يعامل غيره بمنطق المعاملة بالمثل ، فلو سرق غير المسلم المسلم أو غدر به أو خانه أو غشه أو دلس عليه فلا يجوز للمسلم أن يعامله بالمثل(3) .

وقد تناول علماء المسلمين حالة موغلة في العلاقات الاقتصادية بين الدول الإسلامية وغيرها ، وهي قيام الدول غير الإسلامية بفرض رسوم جمركية باهظة الارتفاع على صادراتنا لهم ، فهل يحق للمسلمين أن يفرضوا مثل ذلك على وارداتهم معاملة بالمثل ؟ قالوا: لا(4) .

وفي حالات أخرى يسوغ للمسلم أن يعامل غيره بالمثل دون زيادة ، وإلا كان عدوانًا واعتداء، وهذا مرفوض شرعًا ؛ لأنه تجاوز للحد الذي هو المثل. وفي المجال الاقتصادي فرضت الدولة المسلمة في عهد عمر على الواردات من الدول الأجنبية رسومًا جمركية، بحد أقصى ما كانت تفرضه الدول الأجنبية على الصادرات الإسلامية دون أن تتجاوز ذلك(5)، ودون أن يكون ذلك ملزمًا لها، فلها أن تفرض أقل مطلقًا ، ولها أن تقلل على بعض السلع دون بعض، وعلى بعض البلاد دون بعض(6).

وهكذا فإن تطبيق هذه القاعدة يكون في إطار قاعدة العدل وعدم

---

(1) سورة النساء : الآية رقم ٨٦ .

(2) سورة الممتحنة :الآية رقم ٨ .

(3) ابن قدامة ، المغني ، مرجع سابق ، جـ٨ ص٤٥٨ .

(4) السرخسي ، المبسوط، مرجع سابق ، جـ٢ ص٢٠٠ ، ابن عابدين، رد المحتار، بيروت: دار الفكر ، جـ٢ ص٣١٤، الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، جـ٣٠ ص١٠٤ .

(5) ومن جميل ما قيل في تفسير التمسك بذلك : «إذا عاملناهم بمثل ما يعاملوننا به كان ذلك أقرب إلى مقصود الأمان واتصال التجارات» السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، جـ٢ ص١٩٩ .

(6) أبويوسف ، الخراج ، مرجع سابق، ص١٣٥، أبو عبيد، الأموال، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٦٨، ص٧١١وما بعدها، الماوردي، الحاوي الكبير ، مرجع سابق ، جـ١٨ ص٣٩٤وما بعدها، ابن القيم ، أحكام أهل الذمة ، مرجع سابق جـ١ ص١٢٩ ومابعدها ، الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، جـ٣٠ ص١٠٤ .

الظلم، وقاعدة المشروعية، وفي ضوء مايترتب عليها من مصالح ومفاسد. وربما كان من الأمثلة الواضحة على مجال تطبيق هذه القاعدة ما إذا رأت الدولة الإسلامية أنه لا مناص من استخدامها ؛ حملاً للدولة الأخرى على العدول عن الممارسات التي تلحق الضرر بالدولة المسلمة.

والأثر الإيجابي لهذه القاعدة على العلاقات الاقتصادية واضح وقوي، ولا سيما عندما تبدو لدى بعض الدول نزعة ما يعرف بإفقار الغير، ففي تلك الحالة قد لا يحول دون سريان هذا التوجه إلا موقف المعاملة بالمثل، مع العلم بأن الإسلام ، كما سبق أن أشرنا ، يرشد إلى أنه في مثل تلك الحالة لا ينبغي الجري وراء مبدأ المعاملة بالمثل ؛ لما قد يرتبه من مضار بالغة تلحق بالمجتمع، كما هو معروف من وقائع التاريخ، وهنا تتجلى عظمة التوجيه الإسلامي.

٣- قاعدة عدم الإضرار بالدولة الإسلامية:

إذا كان من قواعد التعامل الاقتصادي مع الدول غير الإسلامية التزام العدل معها وعدم إلحاق ضرر أو ظلم بها فمن القواعد كذلك عدم تمكين الغير من الإضرار بمصالح الدولة المسلمة، وفي الحقيقة تعد هذه القاعدة الوجه الثاني لقاعدة العدل المتمثل في عدم التفريط في الحق ، على حد تعبير الإمام ابن تيمية. وقد ورد الكلام حول هذه القاعدة عند تناول الفقهاء التجارة مع دولة محاربة، فقالوا : إنه لا يجوز شرعًا تصدير سلع تؤدي إلى تقوية هذه الدولة المحاربة على الدولة المسلمة ، واختلفوا في تحديد هذه السلع ما بين مضيّق كثيرًا وما بين موسع إلى حد ما ، فمنهم من قصر ذلك على الأسلحة ، ومنهم من ألحق بالأسلحة ما في معناها أو ما هو مصدر لها مثل الحديد، ومنهم من عمم القول في كل سلعة يلحق تصديرها ضررًا بالدولة المسلمة(١) .

ومما يجب التنبيه إليه أن ذلك كان مقصورًا على حال واحدة هي الحرب والعداء، وليس حال السلم والموادعة، كما أنه لم يمتد حتى في تلك الحالة

---

(١) الكاساني، بدائع الصنائع، مرجع سابق، جـ٧ص١٠٢، أبو يوسف ، الخراج ، مرجع سابق، ص١٨٨، الكمال بن الهمام ، شرح فتح القدير، بيروت: دار إحياء التراث العربي، جـ٥ ص٢٠٩، سحنون، المدونة ، بيروت: دار صادر، جـ٤ ص٢٧٠، الدسوقي ، حاشية الدسوقي، مرجع سابق ، جـ٣، ص٧، د/عيسى العمري، مرجع سابق، ص١٦٣ .

ليشمل كل السلع والخدمات ، فلم يقل أحد من الفقهاء بذلك ، بل لقد اعتبروا ذلك خارجًا على نطاق المألوف والمعهود والمعتاد[1] .

ومن الواضح أنه كان من وراء ذلك مقصد عام ، هو عدم إلحاق ضرر بالدولة المسلمة، ولم يكن يتصور الضرر آنئذ إلا في حالة الحرب ومن خلال قيام الدولة المسلمة بتصدير سلعة استراتيجية في ذلك الحين. وحيث إن الصورة اليوم قد تغيرت كثيرًا ، وأصبح مجال إلحاق الضرر بالدولة المسلمة واسعًا ، ولم يقف عند حالة الحرب ، كما لا يقف عند حد تصدير سلعة ما ، بل أصبح يتمثل غالبًا في حالات السلم ، ومن خلال الاستيراد ، وفي مجالات عديدة غير عسكرية، فإن ذلك يدعونا إلى إعادة صياغة القاعدة بشكل يجعلها عامة، تصدق في كل الحالات ، وبدلاً من القول بعدم تقوية الدول الأخرى نقول: عدم الإضرار بالدولة المسلمة. وينبغي أن يكون التمييز واضحًا بين عدم الإضرار بنا وعدم نفع الآخرين، فما قامت التجارة إلا بهدف تحقيق المنافع.

ومن المعروف أن قاعدة عدم ترتب ضرر من جراء العلاقات الاقتصادية الدولية هي قاعدة تعمل بها كل الدول وتحرص عليها ، فما من دولة رشيدة تسمح بأن يكون هذا القطاع مصدرًا للإضرار بها . والضرر مفهومه متسع متعدد الصور والمفردات والمجالات ، فهناك الضرر السياسي والضرر الأمني والضرر الاجتماعي والضرر الاقتصادي والضرر الديني[2] ، كما أنه يتولد من عمليتي الاستيراد والتصدير ، بل من ناحية الاستيراد ربما كان أكثر . وخاصة بالنسبة للدولة المسلمة المعاصرة. ومراعاة هذه القاعدة تنعكس على العديد من السياسات والإجراءات الاقتصادية والإدارية والتشريعية . ويجب النظر في كل ذلك إلى مآلات الأمور، حسب التعبير الفقهي ، أو إلى الآثار المستقبلية أو غير المباشرة، حسب التعبيرات المعاصرة . فقد تنجم بطالة ، وقد ينجم

(١) وقد تنبه الفكر الإسلامي إلى ما في ذلك من مضار على الدولة المسلمة ، لما هنالك من احتياجات لها لا تشبع إلا من عند الغير، ولو أوقفنا تصديرنا لهم هم بدورهم يوقفون تصديرهم لنا ، انظر تحليلاً رائعًا لذلك عند السرخسي، المبسوط مرجع سابق، جـ١٠ ص٩٢، قارن بابن قدامة ، المغني، مرجع سابق ، جـ٨ ص٥٢٣ .

(٢) من أوسع المراجع في تبيان تلك المضار في عصر العولمة الراهن كتاب هانس بيتر مارتين وآخر، فخ العولمة، ترجمة د. عدنان علي ، الكويت : سلسلة عالم المعرفة(٢٣٨) ١٩٩٨، وكذلك كتاب العولمة للدكتور جلال أمين، القاهرة : دار المعارف، ١٩٩٨، إضافة إلى العديد من الكتب التقليدية في العلاقات الاقتصادية الدولية .

تضخم أو ركود، وقد ينجم إغراق ، وقد ينجم تدهور في الإيرادات العامة أو سوء في النفقات العامة ، وقد تنجم تبعية سياسية أو اقتصادية، وقد ينجم تدهور اجتماعي أو انحطاط أخلاقي ، وقد ينجم تلوث او استنزاف للبيئة ، وقد ينجم سوء توزيع للدخول والثروات وغير ذلك . وعلى الدولة الإسلامية أن تسترشد في سياساتها هنا بالقواعد الشرعية المعروفة مثل قاعدة ارتكاب أخف الضررين، وقاعدة تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة عند عدم إمكانية التوفيق ، وقاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح .

ومن الواضح أن تطبيق هذه القاعدة، بالإضافة إلى قاعدة العدل، كفيل بتغيير جذري في نمط العلاقات الاقتصادية القائم ، والذي يعتبر ، بغير خلاف كبير، مسرحًا للاستغلال الاقتصادي ، والحرص على تحقيق المكاسب الخاصة ، بغض النظر عما يلحق الأطراف الأخرى من مضار .

٤- قاعدة المشروعية «الحلية»[(١)]:

مضمون هذه القاعدة أن تتم العلاقات الاقتصادية بين الدول الإسلامية وغيرها في إطار الشرعية من كل نواحيها ، من ناحية موضوع التعامل من سلع وخدمات ومعلومات وأصول مالية، ومن ناحية الصيغ والعقود المبرمة، ومن ناحية الأساليب والإجراءات المتبعة. ومن أبهى جوانب عظمة الإسلام في هذا المجال أنه يعمل هذه القاعدة من كلا وجهيها ، وفي مقابلة كلتا الدولتين المسلمة وغير المسلمة ، فالالتزام بذلك سارٍ على جبهة التصدير كما هو سار على جبهة الاستيراد، فلا يجوز للدولة الإسلامية أن تستورد سلعًا وخدمات لا يجوز استخدامها في الاستهلاك أو في الانتاج ، مثل الخمور والمخدرات والسلع الفاسدة وأفلام الجنس والأفكار والمعلومات الضارة وكذلك الأموال القذرة ، كما لا يجوز لها أن تصدر ذلك لغيرها ، وقد شدد الإسلام في ذلك إلى حد منع تصدير سلع مباحة طيبة طالما أنها ستستخدم في إنتاج سلع خبيثة محرمة ، مثل تصدير العنب لمصانع الخمور، وكذلك قيام أفراد مسلمين

(١) اقتبسنا هذا المصطلح من الأخ الدكتور رفعت العوضي في بحثه «الإسلام والتعاون الاقتصادي الدولي - مدخل أخلاقي» ندوة التنمية من منظور إسلامي ، البنك الإسلامي للتنمية ، جدة ١٩٩٣، جـ١، ص٣٦٣.

بـالعمل في هـذه المصـانع . وكذلك لا يجوز للدولـة المسـلمة أن تـبرم عقودًا ممنوعـة شـرعًا مع الدولة غـير الإسلامية، مثـل عقـود الغـرر وعقود الربـا وعقود المقـامرات وكل أنـواع العقود الفاسـدة شرعًا[1] .

وأيضًـا لا يجـوز أن تمـارس هـذه العلاقـات من خلال أسـاليب وإجراءات وآليـات مرفوضـة شـرعًا ، مثل الغش والتدليس والاحتكار والرشوة .. الخ .

ولا شـك أن هذه القـاعدة لو أحسن تطبيقهـا فإنهـا كفيلـة بتطهـير سـاحة العلاقـات الاقتصاديـة الدوليـة من كل الشـوائب والأوضـار ، والتي تكاد تودي بمصـالح الأطـراف المتبادلـة[2] ، المسـلمة وغير المسـلمة. وتحيلهـا إلى أداة صالحـة تزيد من رفاهية المجتمعات كلها .

٥- قـاعدة الوفـاء بـالعقود والالتزامات والاتفاقيات :

ربمـا لم يصل الإسـلام في تشـدده في الالتزام بمبدء من مبادئه مثل ما وصل إليه في تشـدده في الوفاء بالعهود والالتزامات والعقود والاتفاقيـات[3] . قـال تعـالى : ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ...﴾[4] وقـال تعـالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلاَ تَنْقُضُوا الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا ...﴾[5] ، وقـد عـدَّ الإسـلام عدم الوفـاء بـالعهد علامـة من علامات النفاق المذموم إسلاميًّا كأبلغ ما يكون الـذم، ففي الحديث الشـريف من علامـات المنـافق «إذا عـاهد غدر» وقد وصل في ذلك إلى حد أنـه لو كان هناك اتفاقيـة بين الدولـة المسلمة والدولـة غير المسـلمة ثم دخلت الدولة غير المسلمة في حـرب مع دولـة مسـلمة أخرى فإنـه لا يجوز للدولة المسلمة التحلل من التزاماتها

(١) ابن قدامة ، المغني ، مرجع سابق، جـ٨، ص٤٥٨ .

(٢) لمزيد من المعرفة انظر فخ العولمة، مرجع سابق، وانظر فرانك فوجل ، الرشوة الدولية، مجلة التمويل والتنمية، صندوق النقد الدولي، يونيه، ١٩٩٦.

(٣) د. وهبة الزحيلي ، العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق ، ص١٣٣، د. محمد عبدالله دراز، دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية والدولية ، الكويت : دار القلم، ١٩٧٤، ص١٤٦ومابعدها، الشيخ محمد أبوزهرة، تنظيم الإسلام للمجتمع، مرجع سابق، ص٤١ .

(٤) سورة المائدة : الآية رقم ١.

(٥) سورة النحل : الآية رقم ٩١.

ونقض الاتفاقية المبرمة مع هذه الدولة غير المسلمة ، قال تعالي:
﴿..وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلاَّ عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ ..﴾[1] . وفي حال استشعار الدولة المسلمة أن الدولة غير المسلمة قد عزمت على نقض الاتفاقية المبرمة أو قامت بنقضها بالفعل فعلى الدولة المسلمة قبل قيامها بنقض الاتفاقية والتحلل منها أن تعلن الدولة الأخرى بذلك[2]، قال تعالى : ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاء إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾[3] . وعلى الدولة المسلمة أن تلتزم بما أبرمته من اتفاقيات مهما كلفها ذلك من متاعب وتضحيات . يقول صلى الله عليه وسلم في مناسبة قريبة مما نحن بصدده «وفوا لهم بعهدهم واستعينوا عليهم با لله»[4] ، كما رفض بإصرار نقض الاتفاق من جانبه قائلاً «أنا أحق من وفيَّ بذمته» . ولو زالت مبررات الاتفاق فإنه لا ينقض، طالما أن مدته مازالت سارية ، قال تعالى: ﴿.. فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ ..﴾[5] ، ولا يقف الالتزام ببنود الاتفاقية عند المسئول الموقع عليها بل يمتد لمن خلفه ، فعليه الالتزام بما التزم به السابق عليه ، قال الماوردي: «إذا اجتهد الإمام في الهدنة - وكذلك أي اتفاقية - حتى عقدها ثم مات أو خلع لزم من بعده من الأئمة إمضاؤها إلى انقضاء مدتها، ولم يكن له فسخها، وإن استغنى المسلمون عنها ؛ لقوله تعالى : ﴿فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ﴾»[6] ، ومن أبلغ ما قيل في ضرورة احترام المسلمين للاتفاقيات المبرمة مع غيرهم قول سيدنا على رضي الله عنه لواليه على حكم مصر «وإن عقدت بينك وبين عدوك عقدة ، أو ألبسته منك ذمة ، فحط عهدك بالوفاء، وارع ذمتك بالأمانة، واجعل نفسك جُنَّة دون ما أعطيت . فإنه ليس من فرائض الله شيء، الناس أشد عليه

(١) سورة الأنفال : الآية رقم ٧٢ .
(٢) أبو عبيد ، الأموال ، مرجع سابق ، ص٢٣٧ .
(٣) سورة الأنفال : الآية رقم ٥٨ .
(٤) د. محمد عبدالله دراز، مرجع سابق، ص١٤٧، الشيخ أبوزهرة، مرجع سابق، ص٤٣.
(٥) سورة التوبة : الآية رقم ٤.
(٦) الماوردي ، الحاوي الكبير، مرجع سابق، جـ١٨ ص٤٢٧.

اجتماعًا مع تفرق أهوائهم وتشتت آرائهم من تعظيم الوفاء بالعهود.. فلا تغدرن بذمّتك، ولا تخنثن بعهدك ، ولا تختلن عدوك .. ولا يدعونك ضيق أمر لزمك فيه عهد الله إلى طلب انفساخه لغير الحق، فإن صبرك على ضيق أمر ترجو انفراجه وفضل عاقبته خير من غدر تخاف تبعته»[1] .

والقضية ليست في وفاء الدولة المسلمة بما أبرمته من عهود واتفاقيات، فهذا أمر مفروغ من فرضيته في الإسلام، ولكنها في الإقدام على إبرام العقود والاتفاقيات مع غيرها من الدول غير الإسلامية . والإسلام خوّل للدولة الحق في إبرام المعاهدات والاتفاقيات ، بل رغّبها في ذلك ، وخاصة في المجال التجاري والاقتصادي ، وقد أبرمت الدولة الإسلامية على مر العصور العديد من هذه الاتفاقيات ، ومن ذلك الاتفاق الذي عقده الرسول صلى الله عليه وسلم مع اليهود عندما نزل بالمدينة ، وكذلك اتفاقه مع يهود خيبر على زراعة ماكان لهم من أراضي ، وغير ذلك من الاتفاقيات على مر التاريخ الإسلامي[2] .

والقيد الوحيد في ذلك ألا تتضمن بنود الاتفاقية بندًا متعارضًا مع القواعد والأحكام الشرعية، فلا يجوز – مثلاً – إبرام اتفاقية على قيام تجارة المخدرات ، أو على ما يؤدي إلي تبعية الدولة المسلمة لغير الدولة المسلمة أو على ما يلحق ضررًا بطرف آخر أو بالمجتمع العالمي . وفي إطار ذلك الالتزام الشرعي فقد ترك الإسلام للدولة حرية تقدير الموقف في ضوء الملابسات المحيطة[3].

ولسنا في حاجة إلى توضيح أهمية الاتفاقيات في مجال العلاقات الاقتصادية الدولية وأهمية الالتزام الصارم بما جاء فيها، فمن المعروف أن كثيرًا من صور هذه العلاقات تنتج آثارها مستقبلاً ، أو بعبارة أخرى تولد حقوقًا والتزامات مستقبلية ، ومن المعروف أن المعول عليه في إنجاز ذلك كله هو ما هنالك من اتفاقيات منظمة وملزمة ، وثقة كل

(١) الشريف الرضي ، نهج البلاغة ، بيروت : دار الأندلس، ١٩٨٠، ص٥٣٦ .

(٢) د: وهبة الزحيلي ، مرجع سابق ، ص١٥٠ وما بعدها، د: عيسى العمري، مرجع سابق، ص١٦٧ وما بعدها .

(٣) الدسوقي ، حاشية الدسوقي ، مرجع سابق ، جـ٢ ص٢٠٦ .

الماوردي ، الحاوي الكبير ، مرجع سابق، جـ١٨ ص٤١١ .

د: وهبة الزحيلي ، مرجع سابق ، ص١٤٣ وما بعدها .

طرف في قيام الطرف الآخر باحترام وتنفيذ ما اتفق عليه.

القسم الثالث

الحكم الشرعي لبعض صور العلاقات الاقتصادية الدولية

لم يقف تنظيم الإسلام للعلاقات الاقتصادية بين الدول الإسلامية وغيرها عند حد وضع القواعد العامة ، وإنما قدم أحكامًا شرعية لمفردات هذه العلاقات . وفي هذا القسم نعرض لبعض هذه الأحكام مع بيان آثارها على العلاقات الاقتصادية الدولية ، وصلتها بالقواعد العامة التي سلفت الإشارة إلى بعضها .

١- موقف الإسلام من انتقالات العنصر البشري:

يعد انتقال العنصر البشري بين دولة وأخرى لأي غرض من الأغراض أحد الجوانب الرئيسية للعلاقات الاقتصادية الدولية ، خاصة في أيامنا هذه ، فما من دولة إلا وفيها العديد والعديد من الأجانب من عمال وخبراء وزوار وسياح. والإسلام يجيز العمل الاقتصادي للمسلم لدى غير المسلم ، مثل عمله في مزارعه وصناعاته وتجاراته ، طالما كان موضوع العمل أو مجاله سلعًا وخدمات مباحة شرعًا ، وطالما أن ممارسة النشاط الاقتصادي لا تتم بأساليب وصيغ محرمة.

كما يجيز عمل غير المسلم لدى المسلم، بل إنه ليطالب المسلمين بالاستفادة من خبرات ومهارات وقدرات ومعلومات غيرهم ، طالما أنها غير متوفرة لديهم، وقد استعان صلى الله عليه وسلم بمشرك لديه خبرة بالطرق الصحراوية خلال هجرته، كما استفاد من خبرة اليهود في زراعة أرض خيبر، واستعان ببعض اليهود والمشركين في بعض غزواته[1] . وكذلك استفادت الدولة الإسلامية قديمًا في تدوين الماليات والحسابات وفي زراعة أراضي الفتوح بغير المسلمين .

وقد أباح الإسلام استقبال الدولة الإسلامية الأفراد والوفود من الدول غير الإسلامية للسياحة والزيارة ، وكذلك العكس[2] .

(١) الماوردي ، الحاوي الكبير ، مرجع سابق، جـ١٨ ص١٤٥ وما بعدها. ابن قدامة ، المغني، مرجع سابق، جـ٤ ص٢٩٣، الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، جـ١ ص٢٨٨، جـ٤ ص١٨ .

(٢) ابن القيم ، أحكام أهل الذمة، مرجع سابق، جـ١ ص١٣٧ .

٢- موقف الإسلام من التجارة والبيع والشراء والتأجير :

الإسلام ، من حيث المبدأ يجعل الأمر في ذلك مثلما هو تمامًا بين المسلمين وبعضهم، فكما يجوز البيع والشراء والتأجير بين المسلمين يجوز ذلك بين المسلمين وغيرهم . وما يمنع من ذلك بين المسلمين يمنع بينهم وبين غيرهم . وقد سئل ابن تيمية عن حكم التعامل التجاري مع التتار فقال : «أما معاملة التتار فيجوز فيها ما يجوز في أمثالهم ، ويحرم فيها ما يحرم من معاملة أمثالهم ، فيجوز أن يبتاع الرجل من مواشيهم وخيلهم ونحو ذلك ، كما يبتاع من مواشي التركمان والأعراب والأكراد وغيرهم . ويجوز أن يبيعهم من الطعام والثياب ونحو ذلك ما يبيعه لأمثالهم»[١].

والمهم في ذلك كله نوعية السلعة والخدمة والأصل المستورد أو المصدر، ومدى احتياج الدولة الإسلامية لذلك ، ومدى تأثير ذلك على القيم والأخلاق والأعراف الإسلامية، ومدى تأثيره في الإنتاج الوطني. فالقضية ليست قضية حلية البيع والشراء وإنما هي قضية مآلات الأمور ، وما يترتب على ذلك من آثار غير مباشرة متنوعة . وقديمًا نظر الفقهاء في الآثار المترتبة على تصدير بعض السلع في بعض الحالات وقدموا لها الحكم الشرعي، فرفضوا بيع السلع الحربية للدولة غير الإسلامية في حال الحرب، رغم أن المسألة من حيث المبدأ لا غبار عليها . واليوم نجد للعديد من السلع والخدمات تأثيرات جوهرية واسعة الانتشار على ساحة المجتمع كله، وبالتالي فعلى القائم بهذا النشاط التقيد بذلك ، وعلى الدولة مراعاة ذلك في تصريحها أو رفضها لممارسة هذا النشاط.

٣- موقف الإسلام من المشاركات والاستثمارات الدولية :

جمهور الفقهاء على حلّية قيام مشاركات ومضاربات بين المسلمين وغيرهم، على أرض الدولة المسلمة وعلى أرض الدولة الأخرى[٢] طالما كان ذلك في إطار القواعد الشرعية، وروعي فيه ما يحدثه من آثار على العمالة وتوظيف الموارد ، وعلى الجوانب

(١) مجموع الفتاوى ، مرجع سابق ، جـ٢٩ ص ٢٧٥ ، قارن بالكاساني ، بدائع الصنائع ، مرجع سابق ، جـ٧ ص ١٣٢ ، وبالنووي ، المجموع ، المدينة المنورة ، المكتبة السلفية ، جـ٩ ص ٣٥٩ ، وبالموسوعة الفقهية ، مرجع سابق ، جـ٧ ص ١٣١ .

(٢) ابن قدامة ، المغنى ، مرجع سابق ، جـ٥ ،ص ٣ ومابعدها .

السياسية والأمنية والثقافية والدينية ، وعلى مصالح المجتمع الإسلامي بوجه عامٍ .

٤ـ موقف الإسلام من التمويل الدولي :

لا يمنع الإسلام من قيام قروض ومداينات بين الدولة الإسلامية وغيرها لمجرد كونها بين مسلم وغير مسلم ، وإنما يمنع ذلك إذا أخل بشرط شرعي ، كأن يكون بفائدة أو يكون مالاً حرامًا بعينه أو تم من خلال صيغ وأساليب غير مباحة شرعًا . وعلى الدولة المسلمة أن تراعي في ذلك مقدرتها على السداد ، وكذلك ما يكون لهذه المداينات من آثار سلبية في المجال السياسي وفي المجال الاقتصادي . ومن المفضل ترغيب الأجانب في إتمام هذه العمليات من خلال الصيغ التمويلية المقبولة شرعًا مثل المشاركة وغيرها[١] .

والإسلام لا يرفض أسلوب أو مبدأ المساعدات المالية بين الدول الإسلامية وغيرها ، قال تعالى : **﴿لاَ يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾**[٢] وقد قدمت الدولة الإسلامية في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم المساعدات المالية لقريش عندما ضربتها المجاعة[٣] .

ومن الواضح أن هذه الأحكام الشرعية تحقق للعلاقات الاقتصادية الدولية النمو والازدهار ، وتفتح الباب واسعًا أمام قيام القطاع الخاص في الدولة الإسلامية بممارسة دوره المؤثر في العلاقات الاقتصادية مع الدول الأخرى.

ومما يجب ملاحظته مدى الارتباط الوثيق بين هذه الأحكام وبين القواعد السالفة ، فالقيد العام في جواز هذه التصرفات هو عدم مناقضتها لقاعدة من القواعد الشرعية المنظمة لهذه العلاقات . وإلا أصبحت ممنوعة شرعًا .

القسم الرابع

الواقع المعاصر وإعمال القواعد الشرعية

سبق أن أشرنا إلى أن القواعد الشرعية المنظمة للعلاقات الاقتصادية بين

---

(١) د/ شوقي دنيا ، تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي ، بيروت : موسسة الرسالة ، ١٩٨٤ ص٥٠٣ وما بعدها ، د/ عبد الرحمن يسرى ، تعبئة الدولة للموارد الخارجية ، ندوة موارد الدولة في المجتمع الحديث من وجهة النظر الإسلامية ، البنك الإسلامي للتنمية ، ١٩٨٩ ، جدة ، ص ٢٢٩ .

(٢) سورة الممتحنة ، الآية رقم ٨ .

(٣) الشيخ أبو زهرة ، تنظيم الإسلام للمجتمع ، مرجع سابق ، ص ٥٢.

الدول الإسلامية وغيرها هي قواعد كلية شاملة، تندرج تحتها العديد من المفردات التي تتغير في ظهورها من عصر لعصر ومن حال لحال . كذلك فقد سبق أن أشرنا إلى أن العلاقات الاقتصادية الدولية المعاصرة قد اتخذت أبعادًا كمية ونوعية جديدة لم تكن معروفة من قبل، ومقصد هذا القسم هو التعريف الخاطف بالواقع المعاصر في ميدان الاقتصاد الدولي وكيفية التعامل الصحيح معه في ظل القواعد الشرعية المنظمة .

أولاً : الملامح العامة للواقع المعاصر[1] .

من ملامح هذا الواقع ذات الصلة نشير إلى ما يلي :

١ـ الزيادة المفرطة في درجة تنوع السلع والخدمات والأصول المالية التي بات يجرى تداولها دوليًا ، إضافة إلى ذلك الكم الهائل من المعلومات المتطورة المتزايدة ، وقد ساعد على ذلك ما أصبح يعرف بالعولمة وبالثورة الكبرى في عالم الاتصالات والمعلومات .

٢ـ وجود عناصر فاعلة مؤثرة في مجال العلاقات الاقتصادية الدولية ، وعلى رأسها الشركات متعددة الجنسيات ، والمؤسسات الدولية وبخاصة صندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة العالمية .

٣- قيام تكتلات اقتصادية إقليمية بعضها على درجة عالية من القوة والضخامة ، فهناك التكتل الأوربي ، وهناك التكتل الأمريكي ، وهناك التكتل الآسيوى ، وهناك غيرها[2] .

٤ـ ضعف الدول الإسلامية وهشاشة العلاقات الاقتصادية القائمة بينها ، فمن الملاحظ أن الدول الإسلامية المعاصرة تمر بمرحلة ضعف عام وشديد وخاصة في المجال الاقتصادي ، كما أن علاقاتها الاقتصادية البينية هي الأخرى يعتريها وهن قوي ، حيث لا تتجاوز

---

(١) لمعرفة موسعة يمكن الرجوع إلى :
د/ حازم الببلاوى ، التغيير من أجل الاستقرار ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٨ ، ص ١٦ وما بعدها .
د/ فؤاد مرسى ، الرأسمالية تجدد نفسها ، مرجع سابق ، ص ١٠٥ وما بعدها .
د/ جلال أمين ، العولمة ، مرجع سابق ، ص ١٣ وما بعدها .
د/ جودة عبد الخالق ، الاقتصاد الدولي ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٩٦ ، ص ٣١١ وما بعدها ، كارولس بريموبراجا ، تدويل الخدمات وتأثيره على البلدان النامية ، مجلة التمويل والتنمية ، مارس ١٩٩٦ .

(٢) د/ جودة عبد الخالق ، مرجع سابق ، ص ٦٩ وما بعدها ، كليتنون شيلز ، التكتلات التجارية الإقليمية هل تخلق التجارة أم تحول اتجاهها ؟ مجلة التمويل والتنمية ، مارس ١٩٩٥ .

١٠٪ من جملة علاقاتها الخارجية[1] .

معنى هذا كله أن الاقتصاد الدولى المعاصر أصبح بالغ التأثير في الاقتصاديات الوطنية إيجابًا وسلبًا على السواء ، وسلبياته على الدول النامية عمومًا ـ والتى يندرج تحتها الدول الإسلامية ـ هي باتفاق جمهور الباحثين أقوى من إيجابياته ، والمسألة هنا ليست في حاجة إلى استقراء يؤكدها ، فدلالة المنطق والاستنباط واضحة بينة ، أنها منافسة حرة مفتوحة مقصدها تحقيق أقصى المنافع، وبالطبع فإنه في حالة التفاوت الشديد بين القوى ـ كما هو قائم اليوم ـ فإن معظم المكاسب تئول إلى الدول الصناعية وشركاتها ، كما تئول معظم الخسائر إلى الدول النامية[2].

ثانيًا : تأثير الوضع الراهن في إعمال وتطبيق القواعد الشرعية

في البداية تجدر الإشارة إلى أن الفكر المعاصر يحتوى ثلاثة اتجاهات لموقف الدول النامية ومنها الدول الإسلامية حيال الواقع المعاصر ، اتجاه يقوم على فكرة الحتمية والنظر إلى ما يجرى ـ على أنه حقيقة وواقع قائم لا مراء فيه ولا يتوقف في قيامه ووجوده على نظرتنا وتقويمنا ولما هو عليه من خير أو شر ، وليس أمامنا إلا الانصياع له ، بل والجرى وراءه . واتجاه معاكس للسابق تمامًا يذهب إلى أن ما يجرى وإن كان واقعًا وقائمًا ـ قابل للتقويم ، بل قابل للرفض لما يحمله من مضار بالغة في كل جنبات الحياة في الدول النامية وليس هناك من حتمية تحتم علينا قبوله والانصياع له .

والاتجاه الثالث يذهب إلى أن ما يجرى هو بالفعل واقع ، لكنه واقع قابل للتأثر والتعديل ، وتمتلك الدول النامية إمكانية ذلك ، طالما توفرت لها بعض المتطلبات ، معنى ذلك أن الرفض المطلق غير ممكن ، لأننا ضعفاء ، وغير مقبول لإمكانية الاستفادة ، كما أن الانصياع التام غير مقبول ؛ لما فيه من ضرر بالغ ،

---

(١) البنك الإسلامي للتنمية ، جدة ، التقرير السنوى (٢٠) لعام ٩٤ / ١٩٩٥ ، ص ٤٩ .

(٢) د/ إبراهيم العيسوى ، تقييم النظام الجديد للتجارة العالمية من منظور التنمية العربية ، المستقبل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت : العدد ١٩٤ ، د/ مجدى شهاب ، الاقتصاد الدولي ، الاسكندرية ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٦م ، ص ١٨٩ وما بعدها ، مانويل جويتيان ، كيف تدار التدفقات العالمية لرؤوس الأموال ، مجلة التمويل والتنمية ، يونيه ١٩٩٨م ، ضيا قريشي ، العولمة، فرص جديدة وتحديات صعبة ، مجلة التمويل والتنمية ، ديسمبر ١٩٩٨م ، د. جودة عبد الخالق ، مرجع سابق ، ص ٢٧٢ وما بعدها، د. فؤاد مرسي ، مرجع سابق ، ص ١٠٧ وما بعدها ، هانس بيتر مارتين ، فخ العولمة ، مرجع سابق ، ص ٢٥٨ وما بعدها ، د. محمد نظير بسيوني ، دور منظمة التجارة العالمية على اقتصاديات الدول الإسلامية ، مجلة مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي ، العدد الأول ، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م .

حيث إننا الطرف الضعيف[1] .

وهكذا يتبلور هذا الاتجاه ، الذى نراه أكثر صوابًا من غيره ، في أنه ليس كل ما يردنا من الخارج تبسط له أيدينا فرحين مهللين ولا أن نرفع له أيدينا خائفين مستسلمين ، وليس كل ما يردنا من الخارج ندير له أظهرنا ونرفضه من غير نظر فيه ، فلسنا في وضع يمكننا من ذلك وإن رغبنا فيه .

فإذا ما جئنا لإعمال القواعد الشرعية في ظل هذا الواقع نجد قدرًا من المشقة والمعاناة من جانب ، وقدرًا من تغاير الصور والمفردات من جانب آخر . فمثلاً قاعدة العدل وعدم إلحاق ظلم بالغير ، مع احترامنا لها وتمسكنا بها ، لم يعد لها اليوم رصيد واقعي يذكر ، فظلمنا لغيرنا وإضرارنا به غير وارد في ظل الوضع الراهن ، وإذن فعلينا الاستمساك جاهدين بهذه القاعدة من زاويتها الثانية المتمثلة في عدم تمكين الغير من إلحاق ضرر أو ظلم بنا من جراء هذه العلاقات الاقتصادية . فالوضع الراهن يجعلنا نركز في تعاملاتنا مع الغير على الوجه الآخر لقاعدة العدل ، والمتمثل في ألا يلحقنا ظلم أو ضرر من الغير ، من خلال هذه العلاقات ، مع عدم الإخلال بالوجه الأول وهو ألا نلحق بالغير ظلمًا أو ضررًا .

كذلك فإن ما قد يلحقنا من مضار لا يتمثل أساسًا في تصدير ما يقوى الدول الأخرى عسكريًا ، فلا تمتلك الدول الإسلامية سلعًا تصديرية ذات تأثير بارز في الصناعات الحربية القائمة اليوم .

كما أن الضرر قد يلحق بنا أساسًا من خلال الاستيراد لا من خلال التصدير ، علمًا بأن التصدير هو الآخر قد يرتب العديد من المضار سواء من قبل المصدرين الوطنيين أو من قبل ما تمارسه الدول الأخرى من قيود وعرقلات لدخول صادراتنا إليها ، كما هو مشاهد في أمثلة عديدة .

إن تحرير التجارة وفتح الباب على مصراعيه للواردات قد يلحق ضررًا بالغًا بالإنتاج القومي في مجال الصناعة والزراعة وحتى الخدمات ، كما أن

---

(1) هانس بيتر مارتين، فخ العولمة ، مرجع سابق ، ص ٣٣ وما بعدها ، د/ جلال أمين ، العولمة ، مرجع سابق ، ص ٣٨ وما بعدها، د/ محمد ربيع ، أين موقعنا من العولمة ؟ جريدة الأهرام القاهرية في ٥ / ٦ / ١٩٩٨م ، د/ حازم البيلاوي ، العرب والعولمة ، جريدة الأهرام ، في ٣٠ / ١٢ / ١٩٩٧م ، السيد ياسين ، التحليات المتعددة للعولمة ، جريدة الأهرام في ٢٩ / ١ / ١٩٩٨ .

تحرير انتقال رءوس الأموال وإن كان فيه العديد من الفوائد إلا أنه يحمل بين طياته العديد من المخاطر العنيفة ، والتي منها الهروب السريع عند أول هزة تحدث[١] . وكذلك القدرة الفائقة على التهرب من الضرائب وعلى ابتزاز الحكومات في تقديم المزيد من الخدمات المجانية ، وحملها على التخلي عن الكثير من التشريعات والقوانين الوطنية[٢]. كذلك فإن تحرير انتقال الأيدى العاملة قد يجلب مضار قوية على العمالة الوطنية.

وهكذا أصبح الاقتصاد الدولي في ظل ما يعرف بالعولمة يحدث العديد من التأثيرات الجذرية في المجتمع والاقتصاد الوطنى ، تأثيرات تطول هياكل الإنتاج وأنماط التوزيع وأوضاع الاستقرار وقيم العملات كما تطول القيم والأفكار والثقافات والمعتقدات ، وكذلك سلطات الحكومات على رعاياها وحمايتها لهم ولحقوقهم وأموالهم ، ومن الجوانب السلبية المدمرة الجديدة ما قدمته العولمة من تسهيلات كبيرة لأرباب الجرائم المختلفة ، والتى أصبحت بدورها جرائم معولمة ، وقد صدق من قال : «إن ما هو في مصلحة التجارة الحرة هو في مصلحة مرتكبي الجرائم أيضًا»[٣]. فتجارة المخدرات ارتفعت في بعض مواردها إلى خمسين ضعفًا خلال العشرين سنة الماضية ، كذلك فقد راجت التجارة في المهربات والمسروقات وفي العمالة؛ حتى أضحت تنافس اقتصاد السراديب المظلمة من حيث ما تدره من عوائد[٤] .

ويواصل صاحبا «فخ العولمة» إلى القول: « إن النتائج المترتبة تثير الرعب بلا شك، ففي منظور الخبراء أصبحت اليوم الجريمة المنظمة عالميًّا أكثر القطاعات الاقتصادية نموًّا ، إنه يحقق أرباحًا تبلغ ٥٠٠ مليار دولار في العام»[٥].

وهكذا نجد بصمات الواقع المعاصر تفرض نفسها بقوة على العلاقات

(١) مانويل ، كيف تدار التدفقات العالمية لرءوس الأموال ؟ مرجع سابق .

(٢) هانس بيتر مارتين ، فخ العولمة ، مرجع سابق ، ص ٣٢ وما بعدها ، ص ٣٥٦ وما بعدها .

(٣) راجع فخ العولمة ، مرجع سابق ، ص ٣٦٧ ـ ٣٧٠ ، د/ حمدى عبد العظيم ، غسيل الأموال في مصر والعالم ، القاهرة ، توزيع مؤسسة الأهرام ، ١٩٩٧ ، بول كنيدي ، الاستعداد للقرن الواحد والعشرين ، القاهرة ، مكتبة مدبولي ، ١٩٩٤ ، ترجمة مجدى نصيف ، ص ٧٩ وما بعدها ، أسامة غيث ، قاطرة العولمة هل تقود العالم إلى حافة الهاوية ؟ جريدة الأهرام في ٢١ / ١١ / ١٩٩٨ .

(٤) المرجع السابق مباشرة .

(٥) المرجع السابق مباشرة .

الاقتصادية بين الدول الإسلامية وغيرها، بشكل تجعل الدول الإسلامية أمام مستجدات جديدة تحتم عليها التحرى الجيد في استخدام وتطبيق القواعد الشرعية المنظمة لهذه العلاقات . وعليها أن تتمسك بشدة بقاعدة عدم إضرار الغير بها أو إضرار بعض أفرادها بها من خلال تجارتهم الخارجية وعلاقاتهم الاقتصادية بالخارج ، وقد حالت الدولة الإسلامية قديمًا بين مواطنيها وقيامهم بتصدير سلع في أوقات معينة ؛ لأنها رأت أن ذلك يضر بها ويضعفها في مواجهة الدولة الأخرى ، والدول الإسلامية اليوم مطالبة بالقيام بذلك ، مع الأخذ في الحسبان الأوضاع المستجدة وما جلبته من تأثيرات في تشكيلة السلع والخدمات والأصول المتعامل فيها ، وفي أنواع الضمان المترتبة من خلال كل من التصدير والاستيراد على حد سواء .

كذلك فقد أكد الإسلام على ضرورة احترام الدولة المسلمة لتعهداتها والتزاماتها وحتمية وفائها بما أبرمته من اتفاقيات ، واليوم أعتقد أنه ـ بالإضافة إلى ذلك وليس بالتخلى عنه ـ يجب التشدد والإصرار على قيام الدول الأخرى باحترام تعهداتها وتنفيذ اتفاقياتها ؛ حيث يشهد الواقع صورًا عديدة من تخلى الدول الأجنبية عما التزمت به ووقعت عليه .

وأخيرًا فإنه بإزاء عولمة الجريمة وتنوع وتضخم جوانبها وأبعادها فلا يسع الدول المسلمة إلا أن تتمسك بإصرار بقاعدة المشروعية في علاقاتها الاقتصادية بالدول الأخرى ، مهما تحملت في ذلك من مشاق . ويعين الدول الإسلامية المعاصرة في تطبيقها لهذه القواعد توفر بعض المتطلبات التى نشير إليها في الفقرة التالية .

ثالثًا : متطلبات عملية لتطبيق القواعد الشرعية في ظل الظروف الراهنة:

مما سبق اتضح لنا أن الدول الإسلامية تواجه صعوبات وتحديات قوية وصعبة في جعل علاقاتها الاقتصادية الدولية على النحو المحقق لمصالحها ، كما أنها في الوقت نفسه تواجه العديد من المصاعب في تمسكها بالقواعد الشرعية المنظمة لهذه العلاقات . فهل يكون المخرج هو اعتبار الوضع الراهن من الأوضاع الاستثنائية التى مرت بالدولة الإسلامية قديمًا وعبر عنها

الفقهاء بمرحلة الضعف ، بل والضعف الشديد ؟

إن ذلك قد يكون مقبولاً من الناحية الشرعية ، لكنه عمليًا وكمواجهة فعالة لهذه الأوضاع الراهنة لايصح الركون إليه ، وإلا عشنا دائمًا في حال من الضعف المتزايد الذي قد يصل إلى الفناء، فنحن في وضع يصدق عليه تمامًا ما قاله سكوت ملك نيلي : «إما أن تأكل أو تؤكل»[1] .

ومعنى ذلك أنه لابد من وجود منهج أو استراتيجية تجعل من الدول الإسلامية قادرة على جعل علاقاتها الاقتصادية الدولية في صفها ، أو على الأقل غير ملحقة بها من المضار ما يتفوق على ما تحمله لها من منافع . وفي اعتقادي أن هناك عناصر مهمة لابد من توفرها ، وهي :

١- قيام تكتل اقتصادي إسلامي[2]:

ولا بأس ، بل قد يكون من المهم اتباع الخطوات المتدرجة في تحقيق هذا التكتل ، على كل من المستوى الأفقي والمستوى الرأسي ، والمهم الإدراك الجيد بأن قيام ذلك يتطلب جهودًا منظمة من جهة ومستمرة من جهة أخرى ، وأمامنا تجربة أوروبا تستحق النظر والتدبر .

وقد أصبح تحقيق هذا التكتل مسألة حياة أو موت ؛ إذ به تتمكن الدول الإسلامية من الحفاظ بقدر الإمكان على حقوقها وأموالها ، وذلك لما يقدمه لها من عناصر قوة متعددة في نشاطها الاقتصادي ، حيث الطلب المتزايد وكذلك العرض المتزايد ، ومن ثم السوق الواسعة ، وحيث إمكانية التخصص والتقسيم الجيد للعمل والاستفادة المثلى مما هو متاح لديها من موارد وعناصر إنتاجية ، ثم إنه فوق ذلك يحقق لها المزيد من الاستفادة من ظاهرة العولمة ، حيث الإقبال المتزايد من المستثمرين الأجانب على المناطق ذات الطلب المتزايد والعرض الوفير لخدمات عناصر الإنتاج . وإذن فقد أصبح قيام هذا التكتل الاقتصادي من أهم الفرائض الإسلامية . ومن المعروف أن الإسلام ، من خلال مبادئه وأحكامه ، قدم المزيد من العناصر الضرورية لإقامة هذا

(١) فخ العولمة ، مرجع سابق ، ص ٢٦ .

(٢) د/ لحسن الداودي ، التكامل الاقتصادي بين الدول الإسلامية ، ندوة التنمية من منظور إسلامي ، مرجع سابق ، جـ٢ ص ٩٣٩ وما بعدها ، د/ إسماعيل شلبي ، التكامل الاقتصادي بين الدول الإسلامية ، القاهرة ، الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ، ١٩٨٠ .

التكتل، فمنع فرض الرسوم الجمركية بين مناطق الأمة الإسلامية ، حتى ولو أخذت شكل الدول ، كما هو الحال الآن ، واعتبر العالم الإسلامي دارًا واحدة ، من حق المواطن فيها أن يتنقل ويستقر في أية بقعة منها ممارسًا لنشاطه الاقتصادي ، موظفًا لما لديه من أموال ، وهكذا فقد وفر الإسلام حرية انتقال العمل ورءوس الأموال والسلع والخدمات وأزال الحواجز الجمركية ، ثم وحد موقفها حيال العالم الآخر من الناحية الاقتصادية . وفي ضوء ذلك وفي ضوء صعوبة الواقع المعاصر فإن مسألة التكتل الاقتصادى الإسلامي لم تعد اليوم، من الناحية الشرعية ، خاضعة لهوى الحكام ورغباتهم ، وإنما هي حق الله تعالى وحق الشعوب الإسلامية ، وللشعوب ، بل عليها حمل الحكام على تحقيق ذلك ، تمامًا كما أن لهم عليهم حق توفير الأمن والعدالة والدفاع ، وغير ذلك من كل ما تتوقف عليه المصالح العامة للمسلمين .

٢- المشاركة الشعبية الجادة في إدارة شئون الدولة :

مما لا خلاف يذكر حوله أن تحجيم الآثار السلبية للواقع المعاصر على الدول الإسلامية يتوقف ، ضمن ما يتوقف ، على إصلاحات سياسية عميقة ، من أهمها قيام مشاركة شعبية حقيقية في سياسة الدول وإدارة شئونها ، بدلاً «من قيام نظام الحكم والإدارة فيها على حاكم فرد يقبض على زمام الأمور تسانده عادة جماعة مسلحة تسيطر على كل مقدرات البلاد ، أو فئة معينة تشكل صفوة تحوز كل المقدرات في بلدها»[١] وأقصى ما تمنحه السلطة في هذه البلاد بوجه عام من مشاركة لمواطنيها ما تعلنه بين الحين والحين أنها تعمل بمفردها وفي غيبة المواطنين لصالح مواطنيها . هذا اللون السائد من نظام الحكم والسلطة في ربوع البلاد الإسلامية المعاصرة لا يمكن الدولة ولا المجتمع من مواجهة التحديات العاتية التى باتت مفروضة عليه في ظل الواقع القائم ، فالدولة بهذا الشكل باتت أكثر الدول «قابلية للتأثير فيها من القوى الخارجية ، بل من السيطرة عليها»[٢] . والأفراد أو بعبارة أخرى النخبة منهم أصبحت تشكل ما يشبه الطبقة التى

(١) د/ عبد الله هدية ، إشكاليات السلطة والحرية ، القاهرة بدون ذكر ناشر ، ١٩٩٨ ، ص ٢٣٧ .
(٢) نفس المصدر ، ص ٢٣٧ .

ترتبط مصالحها ارتباطًا وثيقًا بفروع ومؤسسات الاقتصاد الأجنبي داخل الدولة ، أي أنها باتت تشكل تحالفًا غير مرئي لترسيخ أقدام فروع الاقتصاد الأجنبي على حساب المصالح الوطنية ، كما أن أفراد هذه الفئة المالكة القادرة غالبا ما تقوم بتصدير أو بتهريب ما يمتلكه من مليارات الدولارات إلى الخارج لتوظيفها هناك ؛ لأنها أول من يدرك مدى هشاشة الأوضاع داخل دولها[١] . ثم إن الكثير من الفئات سوف تصاب بأضرار إقتصادية قد تكون بالغة القسوة من بطالة للعديدين ، ومن إفلاس للكثير من رجال الأعمال ، ومن إغلاق متزايد للمصانع والمشروعات . والسؤال الذي يجب أن تواجه به السلطات نفسها في هذه البلاد هو: هل ستبقى هذه الفئات المضارة مكتوفة الأيدى حيال ما لحقها أم أنها ستثير الكثير والكثير من القلاقل[٢] ؟

وبالطبع فإن إنجاز مثل هذا الإصلاح السياسى يتطلب بدوره العديد والعديد من المقومات والآليات ، ولا أظن أننا هنا في حاجة إلى إثارتها .

٣- التقدم العلمي :

فرس الرهان حاليًا هو التقدم العلمى عامة والتقدم التكنولوجي خاصة . فقد باتت مقدرة الدول على الصمود والمنافسة في المجال الاقتصادي متوقفة على ما عليه الدولة من تقدم علمي في جميع المجالات[٣] ، وليس هذا فقط ، بل إن المقدرة العلمية باتت شرطًا ضروريًا لحسن استغلال الموارد والطاقات ، وقد صدق من قال : «غدا امتلاك العلم والتكنولوجيا بحيث لا يقل أهمية وسطوة عن امتلاك المزارع والمناجم والمصانع»[٤] ثم إن هذا التقدم العلمي هو الذي يمكن الدولة من الاستفادة الحسنة مما تتيحه العولمة من فرص على أرض الدولة وخارج أرضها. والدول

(١) هانس بيتر مارتين ، فخ العولمة ، مرجع سابق ، د/ عبدالله هدية ، إشكاليات السلطة والحرية ، مرجع سابق ، ص ٢٣٧ .

(٢) ويعلق على ذلك صاحبًا فخ العولمة قائلين : « إن المنظرين السذج والسياسيين قصيري النظر فقط هم الذين يعتقدون أن بإمكان المرء أن يسرح سنويًا ملايين من العاملين من عملهم ويحجب عنهم وسائل التكافل الاجتماعي من دون أن يدفع في يوم من الأيام ثمن هذه السياسة » ص ٣٦ .

(٣) د/ جلال أمين ، العولمة ، مرجع سابق ، ص ٥١ وما بعدها ، ولمعرفة أوسع ينظر د/ أبو بكر متولى، التكنولوجيا والعلاقات الاقتصادية الدولية ، مكتبة عين شمس ، ١٩٨٤ .

(٤) د/ فؤاد مرسى ، الرأسمالية تجدد نفسها ، مرجع سابق ، ص ٨ .

الجادة اليوم تعى ذلك حق الوعي ، وتبذل قصارى جهدها في جعله واقعًا قائمًا بدلا من كونه مجرد أماني وأحلام . والملاحظ أن نظم التعليم والبحث العلمي القائمة حاليًا في العالم الإسلامي - بوجه عام - في حاجة ملحة إلى إصلاحات عميقة . وقد لا يعرف الكثير أن توفير نظام تعليمي جيد من الفرائض الشرعية التى يجب توافرها في المجتمع[١] والدولة مسئولة عن ذلك مسئوليتها عن توفير الأمن والعدالة ، وقضية التعليم أكبر من أن يسند الأمر فيها إلى شخص واحد مهما كانت قدراته ، كما أنها أكبر من أن تتولى أمرها وزارة عادية من بين الوزارات .

٤- قيام الدولة بإشرافها على العلاقات الاقتصادية الدولية :

بالرغم من أن الوضع الراهن يعمل وينادي برفع يد الدولة عن المجال الاقتصادي عامة وقطاع العلاقات الاقتصادية الدولية خاصة فإنه لا مناص من وجود قوى للدولة في هذا المجال حتى تحقق ، على حد قول روبرت كارسون - الأمان والحماية للاقتصاد القومي ضد التيارات الخارجية العاتية[٢]، ولو رفعت الدولة يدها ، كما يراد ، فإن البلد يتحول إلى مرتع يفعل فيه كل من يريد حتى من أبنائه ما يحقق له مصالحه الخاصة ، بغض النظر عما قد يلحقه ذلك من أضرار بالغة بالمصالح العامة للمجتمع ، فكثيرًا ما يحدث التعارض بين حرية التجارة الدولية وحماية الصناعات الوطنية ، وبين حرية انتقال الأيدي العاملة وتوظيف العمالة المحلية ، وبين حرية انتقال الأصول المالية وحماية الاستقرار الاقتصادي القومي ، ومن ناحية أخرى فإن الوجود القوى للدولة في قطاع العلاقات الاقتصادية الدولية هو شرط ضروري لإمكانية الوجود القوى للقطاع الخاص في هذا القطاع ، إن العلاقات الاقتصادية اليوم باتت محكومة إلى حد كبير بالاتفاقيات والتكتلات ، فمن الذي يقوم بذلك ؟ إنها الدولة ولا أحد غيرها[٣] .

---

(١) للمزيد من المعرفة تراجع أقوال الفقهاء ، فيما يعرف بفروض الكفاية ، قال ابن عابدين : « وأما فرض الكفاية من العلم فهو كل علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا ، كالطب والحساب والنحو واللغة وأصول الصناعات والفلاحة ، كالحياكة والسياسة والحجامة» رد المحتار ، مرجع سابق ،جـ١ ص ٤٢ .

(٢) ماذا يعرف الاقتصاديون عن التسعينيات وما بعدها، ترجمة د/ دانيال رزق ، القاهرة ، الدار الدولية للنشر والتوزيع ، ١٩٩٤ ، ص٣١١ .

(٣) والعجيب أننا نرى الدول الرأسمالية المتقدمة لها وجودها القوى في ميدان علاقاتها الاقتصادية الدولية . انظر د/ فؤاد مرسى ، الرأسمالية تجدد نفسها ، ص ٣٧٧ وما بعدها .

وليس معنى إشراف الدولة على هذا القطاع أن تسن ما يحلو لها من سياسات اقتصادية، أيًّا كانت درجة كفاءتها ورشدها ، ولا أن تمارس هي النشاط في هذا القطاع بدلاً من القطاع الخاص، وإنما هو الإشراف الرشيد الذي يوفر الدعم للقطاع الخاص من جهة ويوجهه الوجهة الصحيحة المحققة لمصالحه ومصالح المجتمع كله من جهة أخرى. فإذا كان وجود الدولة قيدًا على القطاع الخاص في بعض الحالات فهو مطلب له في حالات أكثر . وليس من قبيل المبالغة ما يذهب إليه البعض من أن الدعوة إلى تحرير العلاقات الاقتصادية الدولية وإبعاد الدولة عنها إنما مبعثها القوي هو افتراس القطاع الخاص الوطني في الدول النامية .

والدولة في الإسلام من حقها ، بل في الحقيقة من مهامها ومسئولياتها تأمين المجتمع ومصالحه من المخاطر الاقتصادية الخارجية.

٥- التطبيق الجيد للتوجيهات الإسلامية في المجال الاقتصادي خاصة وفي كل المجالات عامة:

قد يعتري البعض شعور بالضيق من إدخال فقرة كهذه في موضوعنا ؛ حيث لا يرى لها علاقة به. مع أنه عند التحقيق نجد علاقة قوية، ونجد أن القول بذلك والعمل به يمثل أحد المخارج الجيدة من أزمة المواجهة مع الواقع القائم بظلاله الكثيفة. فمن المعروف أن العولمة لا تقف عند حد المجال الاقتصادي ، ومن المعلوم أيضًا أن عولمة الاقتصاد تحمل في طياتها عولمة ما هو غير الاقتصاد ، ومن المعلوم ثالثًا أن أحد السدود الواقية من طوفان العولمة يتمثل في قيم الأفراد ومعتقداتهم وأنماط سلوكياتهم. ومن هنا فإن تطبيق المنهج الإسلامي يكتسب أهمية في موضوعنا هذا . فشيوع النمط الاستهلاكي الإسلامي يقي المجتمع من أن يتحول إلى سوق فسيحة للمنتجات الأجنبية بعجرها وبجرها ، وخيرها وشرها . هي باعتراف الكثير من الاقتصاديين والاجتماعيين تحتوي على الكثير والكثير من السلع والخدمات غير المفيدة ، بل الضارة[١] وشيوع النمط الاستهلاكي الإسلامي يفعل في الحيلولة بين المجتمع وهذا الطوفان من السلع والخدمات ما لا تفعله السياسات الحكومية[٢] ، والتي ترفض الكثير منها الاتفاقيات الدولية

(١) د. جلال أمين ، العولمة ، مرجع سابق، ص٦٧ وما بعدها .
(٢) د. فؤاد مرسي، الرأسمالية تجدد نفسها، مرجع سابق،ص١٦٦ ومابعدها، د.مجدي شهاب، الاقتصاد الدولي، مرجع سابق،ص٧٩.

القائمـة . وشـيوع النمط الإنتـاجي الإسلامي بما يرتكز عليه من قيم تدعو إلى الجودة والإبداع والتحسين المستمر في جودة المنتجات ، هو الآخر يوفر عناصر عديدة لقيام منافسة جيدة مع المنتجات الخارجية . دون الحاجة الماسة إلى فرض المزيد من الرسوم أو تحمل المزيد من المعونات والدعم، والتي قد لا تحوز القبول في ظل الاتفاقيات القائمة.

هذه إشارة خاطفة إلى رءوس بعض المتطلبات العملية، والتي تسهم بفاعلية في تمكين الدول الإسلامية المعاصرة من مواجهة ما يفرضه عليها الواقع من تحديات وأعباء. ومن المعروف أن كل متطلب من هذه المتطلبات يحتاج إلى دراسة مفصلة تتناول أبعاده المختلفة ، ولسنا هنا بصدد ذلك، وإنما بصدد التنبيه على ما يجب التركيز عليه من قبل الدول الإسلامية. أما كيفية ذلك ومقوماته ومشكلاته فهذا أمر آخر .

ومما تجدر الإشارة إليه أن هناك العديد من الباحثين من يشاركنا في القول بضرورة توفير هذه المتطلبات أو بعضها[1] ؛ لتحقيق تعامل فعال وإيجابي مع الواقع المعاصر، يؤمن لها على الأقل بعض حقوقها الاقتصادية ، وفي الوقت ذاته يمكنها بقدر من اليسر من تطبيق القواعد الشرعية . وبدون ذلك فلن تحافظ على مصالحها الاقتصادية، ولن تحافظ في الوقت نفسه على التزامها الإسلامي .

خاتمة

استهدف هذا البحث بيان القواعد الشرعية التي تحكم العلاقات الاقتصادية بين الدول الإسلامية وغيرها من الدول ، وقد تناول التعريف بهذه العلاقات وبأهميتها والتعريف بأهم القواعد الشرعية المنظمة لهذه العلاقات ، ثم التعريف بالحكم الشرعي للعديد من صور هذه العلاقات . وأخيرًا التعريف بالواقع المعاصر وضغوطه الثقيلة على الدول الإسلامية وتأثيره القوي في كيفية وإمكانية تطبيق الدول الإسلامية لهذه القواعد الشرعية، ومن ثم بيان بأهم المتطلبات اللازم توفرها لتمكين الدول الإسلامية من القيام بذلك على الوجه المقبول.

(١) د. إبراهيم نصر الدين، العولمة وانعكاساتها على دول العالم الثالث، جريدة الأهرام في ١٩/٣/ ١٩٩٩م، د. أبوبكر متولي، التكنولوجيا والعلاقات الاقتصادية الدولية، مرجع سابق، ص١٥٠ ومابعدها.

وأهم ما خلص إليه من نتائج هي :

١- الإسلام يولي اهتمامًا كبيرًا بالعلاقات الاقتصادية للدول الإسلامية مع غيرها من الدول ، ويرى أنها ضرورية لمصلحة الدول المسلمة والدول غير المسلمة على السواء .

٢ - وانطلاقًا من ذلك ، وحرصًا على تأدية هذه العلاقات لمقصودها على الوجه الأمثل دونما ظلم أو غبن أو ضرر يلحق بأي طرف من الأطراف قدم الإسلام العديد من القواعد المنظمة لهذه العلاقات ، والتي تحدث فيها أثرًا بارزًا من ناحيتين ؛ النمو والازدهار، والصلاحية .

ومعنى ذلك أن تمسك العالم كله بهذه القواعد كفيل بتدعيم وازدهار العلاقات الاقتصادية الدولية ، وبوضعها في الموضع الصحيح ، وعلى النهج السليم المحقق لمصالح كل الأطراف .

٣- وقد جاءت الأحكام الشرعية لمفردات هذه العلاقات من بيع وشراء وتأجير ومشاركات ومداينات وتمويل مؤكدة على الموقف المبدئي للإسلام حيال هذه العلاقات وضرورتها ، فقد أباح قيام هذه التصرفات بين الدول الإسلامية وغيرها بضوابط تجعلها محققة لمصالح جميع الأطراف .

٤ - العالم الإسلامي المعاصر يعيش واقعًا ثقيلاً بأعبائه ، فدوله ضعيفة من جهة ، ومفككة الأوصال من جهة ثانية، في الوقت الذي تواجه فيه تحديات خارجية عنيفة من جهات بالغة القوة، وشديدة الحرص على تحقيق أقصى ما يمكن من مكاسب. ومعنى ذلك أن الكثير من مصالح الدول الإسلامية بات معرضًا لمخاطر جسيمة ، كما أنه بات من الصعب عليها تمسكها بالقواعد الشرعية المنظمة لهذه العلاقات، وليس أمام هذه الدول للتعامل الفعال بد من توفير بعض المتطلبات من تكامل اقتصادي ، وإصلاحات سياسية وتعليمية، وحسن رعاية واهتمام بتطبيق التوجيهات الإسلامية في المجال الاقتصادي خاصة وفي المجالات كلها بوجه عام . ثم تحمل الدولة الإسلامية لمسئوليتها الإشرافية الجادة الرشيدة على قطاع العلاقات الاقتصادية الدولية ، حماية وتأمينًا لمصالحها ، ودعمًا وتقويةً لما لديها من قطاع خاص .

والله أعلم





الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية

مناقشة كتاب د. سيد القمني

منصور أبو شافعي

- ١ -

د. سيد محمود القمني باحث ماركسي في التراث ، استطاع على مدى عشر سنوات وبتسعة كتب أن يضع «جملته» في قلب الخطاب العلماني المعاصر. وعلى مدى السنوات العشر ظل الإعلام العلماني يقدمه كواحد «من هؤلاء العلماء الواعدين الصارمين الذي يعتمد العلم لا الأساطير»(١) ، ويقدم «جملته» أو مشروعه الفكري على أنه «فتح وكشف كبير» و«اقتحام جريء وفذ» ، بل «بداية لثورة ثقافية تستلهم وتطور التراث العقلاني الحر في الثقافة العربية الإسلامية؛ ليلائم الإسلام (وليس التراث) احتياجات الثورة الاشتراكيةالقادمة»(٢) .

ولم يقف التقديم العلماني عند حد هذا الانحياز ، لكنه تعدى نقطة الانحياز؛ ليغلق في وجه العقل باب محاولة المراجعة أو إمكانية النقد ، بحجة أن نقد مشروع د. القمني الفكري «نقدًا موضوعيًا أمرٌ مستحيلٌ»(٣) ، وبنفس اليقينية المنفلتة من احتمالية نتائج البحث العلمي قال د. القمني - بلا تحفظ - : إنه عاين التراث «حيًا بلحمه وشحمه ودمه» وقدمه في كتاباته «كما كان حقًا»(٤) .

وللحقيقة .. ورغم الموقف العلماني الذي قطع باستحالة نقد كتابات

---

(١) مجلة «أدب ونقد» - العدد ٦١ سبتمبر ١٩٩٠م ص٧ .

(٢) المصدر السابق - العدد ١٠٧ يوليو ١٩٩٤م ، ص٧.

(٣) المصدر السابق - العدد ٥٢ نوفمبر ١٩٨٩م ، ص٦٩.

(٤) د. سيد القمني «الأسطورة والتراث» - دار سينا - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩٢م ، ص٣٠٢ ، ٣٠٣ .

د. القمني ، في الوقت الذي يؤكد فيه على أن القرآن الإلهي «يجسد نصًّا تاريخيًّا» لابد من وضعه «موضع مساءلة إصلاحية نقدية»(١) ، رغم هذا الموقف الفج الذي لم يحترم المسافة الفاصلة بين الإلهي والبشري ، فقد أحدث د. القمني -بدون قصد منه - ثقبًا في الباب العلماني الموصد في وجه العقل ، بنزوله حلبة البحث العلمي بمهمة نفى عنها - بجدة - شبهة النقدية بقوله القاطع: «مهمتنا (مهمته) أبدًا ليست تدقيق معلومة (تاريخية) يعطيها لنا علماء» وأن «المعلومات سواء كانت خطأ أم صوابًا فهي ذلك المعطى الجاهز لنا من أهل التاريخ»(٢) .

وهي مهمة تكشف لنا عمق الموقف العلماني «الجهلاني» . وفي الوقت ذاته تضع أيدينا على المفتاح الحقيقي لمشروع د. القمني . فبجانب تناقضها مع المعلوم بالضرورة عن «نقد الأصول التاريخية» في كتب مناهج البحث فهي تؤكد على:

أولاً : خروج د. القمني في كتاباته من رحابة النقد ودخوله - الاختياري - نفق النقل .

ثانياً : أن نقله لم ينحصر في حدود المعقول بنقل المعلومات «الصواب» فقط، ولكنه - وبوعي كامل - انفتح على اللامعقول بنقل المعلومات «الخطأ» التي بلا حدود .

ثالثًا : بانفتاحه اللامعقول على الخطأ، فقد تعمد تضبيب المساحة العلمية والعقلية الفاصلة بين الخطأ والصواب لينتقل من نفق النقل إلى سرداب الانتقاء تحت مظلة «ذلك المعطى الجاهز له من أهل التاريخ».

وبجانب تأكيدها على ماسبق ، فهي مهمة تفتح لنا نافذة واسعة على مشروعه الفكري وتثير أكثر من سؤال عن ثورية هذا المشروع ، وعن قدراته الثويرية ؟ وتدفعنا إلى فتح الباب للدخول بالعقل إلى حلقات المشروع الفكري لننقب فيها عن إجابة على السؤال الملح: هل سيعيد د. القمني إنتاج الإسلام ماركسيًّا ليلائم - بعد ماركسته - احتياجات الثورة الاشتراكية «القادمة»؟!.

ونبدأ - في هذه الأوراق - بإعمال

(١) مجلة «الطريق» - اللبنانية- العدد الأول لسنة ١٩٩٧م ، ص٢٢ ، ٢٣ .

(٢) جريدة «أخبار الأدب» - العدد ١٨٤ بتاريخ ١٩ يناير ١٩٩٧م .

العقل في .. وطرح السؤال على كتابه «الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية» :

أولاً : لأنه يتناول تاريخ الإسلام ، وهو عقيدة د. القمني المعلنة .

ثانيًا : لأنه يؤسس به لبقية حلقات مشروعه الفكري ، ولأهميته التأسيسية لم يكتف بحجمه المنشور كمقال - في مجلة «مصرية» (العدد التاسع - أكتوبر ١٩٨٦م من ص٦ حتى ص٢٤) فقام بتوسيعه وإصداره في كتاب عام ١٩٩٠م ليأخذ مكانه ومكانته في مشروعه .

ثالثًا : لأنه في الرأي العلماني يعد «واحدًا من أهم الإصدارات العربية المعاصرة على الإطلاق»[1] .

* * *

لاعتقادي بمركزية كتاب «الحزب الهاشمي» في المشروع الفكري للدكتور القمني ، ولظني بأن ما قيل عنه كان مجرد محاولة فاشلة للتستر على أخطر ما قيل فيه، أرى لكي نتأهب لطرح السؤال السابق ، ولنؤهل المتلقي ليشاركنا البحث عن إجابة ـ أن نحدد نقطة الخلاف التي دفعت د. القمني لمغامرة المراجعة .

لنبدأ - أولاً - بالاتفاق على حقيقة أظنها لن تكون محل خلاف ، وهي أن الجديد الذي جد على واقع عرب الجاهلية في بداية القرن السابع الميلادي (٦١٠م) هو الرسول «محمد» والرسالة «القرآن» وأنهما نجحا في إنبات تضاريس دينية وسياسية في خريطة جزيرة العرب ، أثمرت بفتح مكة (٦٣٠م) دولة العرب الإسلامية.

هذه حقيقة تاريخية . أظن د. سيد القمني لن يختلف معنا فيها ؛ لأن الاختلاف ـ هنا - يعني الشك . وبالتالي التشكيك في تاريخية ضلع من أضلاع مثلث (الرسول - الرسالة - الدولة)، وأستطيع القول ـ بيقين ـ : أنه لم يشك ولم يشكك في الوجود التاريخي لـ«محمد» و«القرآن» و«الدولة»؛ لأن هذا المثلث من المسلمات التاريخية التي لم يتشكك فيها مستشرق واحد ، سواء كان مسيحيًا أو يهوديًا أو حتى ماركسيًا .

ونقر ـ ثانيًا - بأن الاتفاق على الوجود التاريخي لـ «محمد» و«القرآن»

(١) جريدة «الأهالي» ٢٥ من يوليو ١٩٩٠م .

و«الدولة» لا يعني إطلاقًا وحدة الموقف الإسلامي والمسيحي واليهودي من أضعلاع هذا المثلث ، فهذا ضد التاريخ والواقع .

فبين هذه الديانات خطوط فاصلة على المستوى العقيدي يستحيل تناسيها. فالموقف اليهودي من المسيحية وموقفهما من الإسلام وموقف الإسلام منهما أكثر من معروف .

ولأن ذلك كذلك ، فرفض المسيحي واليهودي لنبوة «محمد» ولربانية «القرآن» هو الموقف المتسق مع عقائدهما الدينية . ويكون بحثهما في الواقع الجاهلي عن أدلة للتشكيك في الرسول والرسالة هو المنتظر . ومن ذلك فهمنا وتفهمنا موقف الكنيسة المصرية بتشكيلها لجنة لدراسة كتاب د. نظمي لوقا «محمد .. الرسالة والرسول» ورد القمص سرجيوس بكتابه المعنون بـ«الدكتور نظمي لوقا في الميزان ردًّا على كتابه» (دار المنشورات الحديثة – بيروت – ١٩٥٩م) .

ونشير – ثالثًا – إلى أن ما بين هذه الأديان المؤمنة بالغيب والفلسفة الماركسية المادية يقف حائط الموقف من المسألة الفلسفية الأساسية : أيهما يسبق الآخر في الوجود . الله أم المادة؟.

فالمعروف أن هذه الأديان – رغم اختلافاتها – قالت بأولية الله على المادة، وبقولها انحازت لمبدأ خلق الله للعالم ، وقبلت شكل علاقة الله بخلقه المرسل – الرسالة – الرسول) .

والمعروف – أيضًا – أن ماركس (كمؤسس للفلسفة) وأنجلس (كشريك في التأسيس) ولينين (كصاحب إضافة جوهرية) قالوا بأولية المادة على الله .

ولأن المادة – في هذه الرؤية – «أولية وخالدة ، فإنها لا تفنى ولا تستحدث ، وأنها السبب الداخلي والنهائي لكل ماهو موجود. وفي عالم تشكل المادية السبب والأساس الأوليين لكل شيء . ليس ثمة مكان لقوى أخرى فوق الطبيعة[1] .

وبسيادة – أو تسييد – المادة فقد فرّغت المادية الديالكتيكية السماء من الله ، وبحثت المادية التاريخية عن الله . وعن الدين في تناقضات الحياة المادية . والنزاع القائم بين قوى المجتمع المنتجة وعلاقات الإنتاج ؛ لأن الدين (المرسل – الرسالة – الرسول) «هو وليد

(١) أفاناسييف «أصول الفلسفة الماركسية» ترجمة حمدي عبدالجواد – دار الثقافة الجديدة – القاهرة – ص٤٠-٤٥ .

الأرض، لا وليد السماء»(١) ؛ ولأن «الإنسان (هو الذي) يصنع الدين . وليس الدين هو الذي يصنع الإنسان» فالدين عند ماركس وأنجلس «هو وعي الذات والشعور بالذات لدى الإنسان الذي لم يجد بعد ذاته أو الذي فقدها» وهو «الوعي المقلوب للعالم»(٢) .

ونصل - رابعًا - من كل ما سبق إلى رصد نقطة الخلاف الجوهرية بيننا وبين د. سيد القمني ، والتي في الوقت ذاته هي نقطة التلاقي الجذرية لنتائج «الحزب الهاشمي» بالرؤية الماركسية، والتي في - رأينا - تكمن في تحديد مفتاح خريطة جزيرة العرب «الإسلامية» أو في العصر النبوي .

فنحن نفتح الخريطة بالحدث المعجز في غار حراء (بداية النبوة والرسالة) ونقرأ تضاريسها كإفراز لجدل المقدس (القرآن) مع التاريخي (الاجتماعي - السياسي) ونعتقد أنه لولا المقدس (الإلهي) لظلت عناصر معادلة واقع عرب الجاهلية تؤدي إلى نفس النتائج (الوثنية - العصبية - القبلية) .

أما د. القمني الذي يعترف «أنا مادي»(٣) ، ويرفض ما أسماه بالرؤى الأصولية التي تقول بأن الإسلام «مفارق سماوي» وذلك لاعتقاده «أنه لا شيء إطلاقًا يبدأ من فضاء دون قواعد مؤسسات ماضوية يقوم عليها ويتجادل معها بل ويفرز منها حتى لو كان دينًا»(٤) ، فقد أعاد - بماديته - مفتاح الخريطة بتضاريسها «الإسلامية» إلى مرحلة الجاهلية ، وبتعبيره : «إلى المرحلة القبل إسلامية» التي - حسب ماديته واعتقاده - «أفرزت» قواعدها الماضوية مثلث (الرسول - الرسالة - الدولة) -، وبالتعبير الماركسي - امتلك بناؤها التحتي (المادي - الاقتصادي) قدرات إفراز البناء الفوقي (الديني - السياسي).

الآن ، وبعد أن حددنا نقطة الخلاف - والتي نتمنى أن نكون قد وفقنا في رصد جوهرها - نكبت في عقولنا السؤال عن «لماذا..؟» ونفتح كتاب «الحزب الهاشمي» لنتعرف على «كيف..» أفرزت القواعد الماضوية

(١) كيلله -وكوفالسون «المادية التاريخية» - ترجمة إلياس شاهين - دار التقدم - موسكو - ص٣١٣.

(٢) ماركس - أنجلس «حول الدين» - دار الطليعة - بيروت - طبعة أولى ١٩٧٤، ص٣٣ /٣٤ .

(٣) الأسطورة والتراث ، ص٢٨٢ .

(٤) جريدة الأهالي ٣ من نوفمبر ١٩٩٣م.

«الجاهلية» مثلث (الرسول - الرسالة - الدولة) ؟ وذلك ليكون القارئ ثالثنا في هذه المحاولة المتواضعة لمراجعة «بعض» ما حواه الكتاب من فروض وأطروحات - في رأينا - خرجت عن حقائق التاريخ . وخرجت على الثوابت المتفق عليها .

* * *

تتلخص رؤية د. سيد «محمود» القمني في أن أوضاع جزيرة العرب الاقتصادية والاجتماعية قد دخلت - في نهاية القرن السادس الميلادي - مرحلة متسارعة من التغيرات؛ فتحولت مكة من كونها مجرد استراحة للقوافل ومنتدى وثني على الطريق التجاري إلى «مالكة لمركز رئاسي لا شك فيه ؛ بعد أن أتاحت لها الظروف الداخلية تجميع التجارة الخارجية في يدها ، وأتاحت لها الظروف الخارجية أن تستغل الأوضاع العالمية لصالحها » (ص١٨).

هذا التحول الاقتصادي أدخل مكة في «مرحلة تحولات بنيوية واضحة في تركيبها الاجتماعي» فبدأت «تضمحل في داخلها التركيبة القبلية مع إفراز جديد لمواقع سلطة ومؤسسات لم تكن موجودة من قبل التحول الاقتصادي الذي طوّر «المجتمع المكي من مجتمع يعيش ديمقراطية ومساواة بدائية إلى مجتمع متمايز طبقيًّا» (ص٢٦) ، وعليه «فقد تهيأت مكة لإفراز عناصر قيادية عربية، كما قدرت أحداث الجدل الدائر للكعبة المكية أن تكون الكعبة الأولى والمحج الأقدس دون غيرها من الكعبات. وساعد على ذلك أسواق مكة المختلفة ومواسمها المتنوعة التي وضعت لجذب التجار ، وانتشار لغة قريش وعاداتها بين القبائل الحالة والمرتحلة» (ص٢٧)، وقد اجتمعت هذه العوامل لتساعد على صعود النجم المكي «مما أعطى القرشيين الضوء الأخضر للقيام بالدور التاريخي الذي حتمته الظروف عليهم»(ص٢٨)، وذلك بتوحيد قبائل جزيرة العرب في وحدة سياسية مركزية كبرى.

وفي رأي د. القمني أن الوحدة السياسية كانت مرهونة بالوحدة العقائدية ؛ لأن «التفرق العقائدي وتعدد العبادات والأرباب قد ساعد بفعالية في زيادة الفرقة القبلية ، بحيث أصبح (تعدد الأرباب) عائقًا دائمًا ومستمرًّا في سبيل المحاولات التي قامت من أجل خلق كيانات سياسية في جزيرة العرب» (ص٢٤) . وإزاء هذه العوائق العقائدية ولحاجة مكة إلى إله فوق الأرباب ودولة فوق القبائل يناسبان تحولها

الاقتصادي ، ولحكايات اليهود عن «مغامرات أنبيائهم القدامي وعن دولتهم الغابرة التي أنشأها النبي داود» (ص١٠)، «لم يجد الآخرون سوى الاهتداء إلى أنه لا حل سوى أن يكون منشئ الدولة المرتقبة نبيًا مثل داود» (ص١٣) .

ترافق مع ذلك التطور ، صراع أولاد وأحفاد «قصي بن كلاب» (الجد الرابع للرسول) على ألوية التشريف والسيادة في مكة ؛ مما انتهى إلى انقسامهم إلى حزبين كبيرين متصارعين «الحزب الأموي» - نسبة إلى أمية بن عبد شمس ابن عبد مناف - و«الحزب الهاشمي» - نسبة إلى هاشم بن عبد مناف .

وفي رصده لخطط زعماء الحزب الهاشمي في صراعهم مع الحزب الأموي الذي اهتم زعماؤه بالتجارة وجمع المال. يقول د. القمني : «إن تكتيك هاشم اتجه منحنى آخر تمثل في اكتساب القلوب» (ص٤٢)، وبموت هاشم تولى أخوه «المطلب» منصبي السقاية والرفادة «واتبع أسلوب أخيه وسياسته في اجتذاب القلوب بالكرم والعطاء والبذل» (ص٤٣)، ولم يطل العمر بالمطلب سيدًا «فقد رحل تاركًا استكمال المهمة الجليلة (والخطيرة) لابن أخيه عبد المطلب»(ص٤٣) - الذي تربى في يثرب «حيث كان كل التاريخ الديني يتواتر هناك في مقدسات اليهود» (ص٤٣) .

بتولي عبد المطلب أمر السقاية والرفادة وإدارة الصراع ضد الحزب الأموي ، استدعى كل ما رضعته ذاكرته - في يثرب - عن حكايات الأنبياء الملوك الذين أسسوا وحكموا دولة اليهود الغابرة ؛ لينقل - في مكة - سياسة حزبه الهاشمي في إدارة الصراع نقلة جذرية تتجاوز مرحلة «التكتيك» وتتحرك بثقل نحو الهدف الذي استلهمه من يثرب وأعلنه في مكة «إذا أراد الله إنشاء دولة خلق لها أمثال هؤلاء» وحدد «هؤلاء» بأبنائه وحفدته (ص٩) ، وبدأ استكمال المهمة الجليلة والخطيرة بـ«وضع أيديولوجيا متكاملة لتحقيق أهداف حزبه» (ص٤٥)، ولأنه استوعب ذكرياته في يثرب «حيث يتواتر التاريخ الديني في مقدسات اليهود» واستوعب حاضره في مكة فقد أدرك أن داء جزيرة العرب «فرقة قبلية وعشائرية، ولأسباب تعدد الأرباب وتماثيل الشفعاء، ومن هنا انطلق

عبد المطلب يؤسس دينًا جديدًا يجمع القلوب عند إله واحد»[1] ، كمقدمة توحد العقائد في دين ؛ لتتهيأ جزيرة العرب لقبول فكرة توحيد القبائل في دولة .

بتطابق خطة الحزب الهاشمي (باستحداثه لآليات أيديولوجية ودينية لردع الخصم الأموي) مع الطفرة الاقتصادية التي احتاجت أيديولوجية توحيدية ، فقد حتمت الظروف وتضافرت الأحداث بحيث صبت الأقدار في يد قريش (تحت ضغط الاقتصاد) وفي يد البيت الهاشمي (تحت ضغط الصراع) أن يأخذ على عاتقه تحقيق مهمة توحيد الأرباب والأنساب لإزالة عوائق التوحيد السياسي . لأن القراءة القرشية والهاشمية لواقع جزيرة العرب - وأن اختلفت دوافعها - انتهت إلى التحليل نفسه ، بل وإلى الحل نفسه الذي استلهم التجربة اليهودية.

وبجانب تطابق التحليل والحل ووحدة المنبع ، فقد اجتمعت في يد عبد المطلب زعامة الحزب الهاشمي وزعامة قريش ؛ مما شجعه على المضي في تحقيق أهداف حزبه ، فبعد أن أسس «دينه الجديد» وأرجع العرب جميعًا وقريش خصوصًا إلي سلسلة النسب الإسرائيلية، نشط في نشر «توحيد الأرباب» في قبائل العرب المتفرقة و «أتت مخططات عبد المطلب أثمارها واتبعه كثيرون»[2] ، كونوا حركة الحنفاء التي تحولت إلى تيار قوي قبل الإسلام بفضل جهود أستاذ الحنيفية الأول - عبد المطلب - واثنين من تلاميذه الكبار هما : زيد بن عمرو ابن نفيل ، وأمية بن أبي الصلت .

وليبقى أمر التنفيذ - كما في أمر التخطيط - محصورًا في البيت الهاشمي . فقد علم عبد المطلب علمًا يقينيًّا بأن حفيده محمد «هو نبي الأمة وموحدها المنتظر» (٤٩)، وسعى لتحقيق علمه اليقيني بالزواج من بني زهرة ؛ لأن فيهم «الملك والنبوة» (ص٥٢)، وذلك لسد الطريق في وجه أتباعه الحنفاء الذين «يتنافسون في التقوى والتسامي الخلقي عَلَّ أحدهم يكون نبي الأمة وموحد كلمتها» (ص٥٤) .

بانتهاء مرحلة التخطيط (للدين -

(١) مجلة «مصرية» - العدد التاسع - أكتوبر ١٩٨٦م ، ص١٢ .

(٢) المرجع السابق (ص١٣) .

للنسب - للنبي الملك - للدولة) بموت عبد المطلب تولى الحفيد محمد مرحلة التنفيذ «واتبع محمد خطى جده كما اتبع خطواته إلى غار حراء من قبل، وأعلن أنه نبي الفطرة» (ص٩٦)، وكما اتبع خطى جده فأخذ عنه دينه الجديد. اتبع - أيضًا - خطى أتباع جده، فأخذ عن زيد بن نفيل تسمية دينه بالإسلام (ص٦٦)، ومن شعر أمية بن أبي الصلت استمد الحفيد «محمد» بعض الآراء والمعتقدات والتراكيب اللغوية في وصف يوم القيامة والجنة والنار .. الخ. وقد نفى د. القمني بشدة مجرد الظن بأن يكون أمية اقتبسها من القرآن. لأن هذه الأشعار كتبت « قبل المبعث » (ص٧٣).

وبعد نصف قرن - تقريبًا - من إعلان الجد «إذا أراد الله إنشاء دولة خلق لها هؤلاء» نجح الحفيد - محمد - الذي يعي مكانه المرحلي ودوره التنفيذي في الخطة الهاشمية .. نجح في تحقيق «أهداف الحزب الهاشمي» بتكوين دولته في المدينة (يثرب) فيقول د. القمني على لسان الحفيد الهاشمي: «وكأني بمحمد ينادي طيف جده، أي جدي هاأنذا أحقق حلمك»، وينتقي من أشعار «الروافض» هذا البيت ليكون القول الأخير في دراسته:

لعبتْ هاشمُ بالملك فلا
ملك جاء ولا وحي نزل

(ص١٠٠)

* * *

أخيرًا .. وبعد أن تعرفنا بإجمال على كيف «أفرزت» القواعد الماضوية مثلث «الرسول - الرسالة - الدولة»، وبعد أن علمنا من الموقف العلماني أن نقد هذا الكتاب «نقدًا موضوعيًّا أمرٌ مستحيلٌ» تبقى محاولة المراجعة مشروعة، ويبقى السؤال بـ«كيف»..؟ هو المتاح والمباح رغم الموقف العلماني ومحاولاته لتسويق د. القمني كواحد من «هؤلاء العلماء الواعدين الصارمين الذي يعتمد العلم لا الأساطير».

وللإجابة. نتوسل بالعقل - الذي لا نملك سواه - ونحتكم إلى التاريخ، ونحن نحاول - في الصفحات التالية - إعادة قراءة ما كتبه د. القمني في كتابه، ولأن محمدًا (الحفيد الهاشمي) بنى على ما أسسه عبد المطلب (الجد الهاشمي) ونفذ ما خططه، ولأن دوره معلوم - بتفاصيله - للجد، ومحكوم بما تأسس، فنحن سنحاول البحث في حقيقية

القواعد الماضوية «الجاهلية» التي في رأيه «أفرزت» مثلث (الرسول – الرسالة – الدولة) .. وتحديدًا سنبحث في حقيقية فكرة الدولة الموحدة وتاريخيتها ودور عبد المطلب التأسيسي للدين وللدولة ، واحتمال اقتباس «محمد» من شعر أمية ابن أبي الصلت ؛ وذلك لنعرف هل – فعلاً – لعب هاشم (محمد) بالملك فلا ملك جاء ولا وحي نزل .. أم أن د. القمني لعب بالعقل وبالعلم لمركسة الإسلام ..؟

ونبدأ بفكرة الدولة ..

* * *

– ٢ –

لاعتقاد الدكتور سيد القمني – كمادي – أن الدين (الإسلام) مجرد «إفراز» أفرزته القواعد الماضوية «الجاهلية» ، ولأنه – حسب الرؤية المادية – لا يمكن تفسير الظهور التاريخي للإسلام (كبناء فوقي) وفقًا لوعيه الديني المثبت في قرآنه ، بل ينبغي تفسيره بتناقضات الحياة المادية (كبناء تحتي)؛ لذلك فقد رجع د. القمني – في كتابه «الحزب الهاشمي» – عشرات الأعوام في عمق الحقبة الجاهلية لينقب في وقائعها عن جذور «جاهلية» لمثلث (الرسول – الرسالة – الدولة) .

وليقين د. القمني أن اللحظة التطورية (الاقتصادية – الاجتماعية) في الزمن الجاهلي لحظة بدائية أو بدوية لن تسعفه وقائعها في «جهلنة» المثلث الإسلامي . خصوصًا وأن هذه الوقائع – في رأيه – قد تم «أسطرتها» بزيادة هائلة ومكثفة «عند تدوين التراث الإسلامي في سجلات الإخباريين»[1] ، فلم يبدأ – كباحث – دراسته للقواعد الماضوية بنقد الوقائع المدونة في سجلات الإخباريين لتخليصها من النسبة الأسطورية «الهائلة والمكثفة» في معلوماتها ، وإنما تخلى عن عقله النقدي وتجنب الوقائع العقلانية في السجلات التراثية . وذلك ليوسع رقعة «الأسطرة» كضرورة أيديولوجية – وليست علمية– تمكنه من تفكيك المثلث الإسلامي ، وإعادة ترتيبه ليوافق احتياجات الثورة الاشتراكية (الماركسية) القادمة والتي تؤسس لأن يكون الإسلام (الرسالة) مجرد «إفراز» أرضي وليس وحيًا سماويًا. وليتناسق د. القمني مع ماديته ورؤيتها

(١) د. القمني «الأسطورة والتراث» ، ص٢٣.

الفلسفية للدين فقد استقر على إنتاج أسطورة أن تكون «الدولة» هي الغاية العربية ، وفي الوقت ذاته هي الخطة الهاشمية ، وأن يكون «الدين» هو الوسيلة التي سيتوسل بها الحزب الهاشمي كجزء في خطته ، ولخلو تناقضات الحياة المادية الجاهلية من وقائع حقيقية توحي بإمكانية إفراز الدولة كغاية أو كخطة أو حتى كهاجس ، فقد بدأ د. القمني بفرض فكرة «الدولة» على عقل القارئ كتأسيس أول يمهد به لطرح (الدولة والدين والرسول) كحتميات اقتصادية . وهذه البداية القمنية تفرض علينا ، أولاً: مراجعة الدولة كفكرة تأسيسية ، ثانيًا : مراجعة الدولة كحتمية اقتصادية .

* * *

بدأ د. سيد القمني كتابه «الحزب الهاشمي» بالعرض لرؤيتين من التراث الجاهلي للواقع الجاهلي.

الرؤية الأولى: محددة بحدود بيت قائلها : (أبنائه وحفدته) وهي قول عبد المطلب بن هاشم : «إذا أراد الله إنشاء دولة خلق لها أمثال هؤلاء » (ص٩) ، والرؤية الثانية : تسع مكة وتتسع لتشمل عرب الجزيرة ، وقد مثل لها بقول الأسود بن عبدالعزى : «ألا إن مكة لقاح لا تدين لملك»(ص١١)، وقول النعمان بن المنذر الذي يرصد سبب ترك العرب « الانقياد إلى رجل (منهم) يسوسهم ويجمعهم» بأنه «يكون في المملكة العظيمة أهل بيت واحد يعرف فضلهم على سائر غيرهم ، فيلقون إليهم أمورهم وينقادون لهم بأزمتهم ، أما العرب فإن ذلك كثير فيهم حتى لقد حاولوا أن يكونوا ملوكًا أجمعين»(ص١١) .

علق د. القمني بأنه «كان هناك من هو على رأى عبد المطلب من ذوي النظر الثاقب والفكر المنهجي المخطط الذين استطاعوا أن يصلوا إلى النتيجة نفسها بعد قراءة واعية للخريطة السياسية والظروف الاجتماعية والاقتصادية» (ص٩) ، ورغم اعترافه بوجود «من هو على رأي عبد المطلب» فالدكتور القمني لم يجد في الأرشيف الجاهلي مَا أو مَنْ يضيفه إلى قول واسم عبد المطلب الذي اختزل خريطة الجزيرة (الاقتصادية - الاجتماعية - السياسية) في خريطة بيته فلم تسع رؤيته أو تتسع سوى لأبنائه وحفدته فقط ؛ لذلك فقد اعترف بأن «الكثرة الغالبة لم تكن مع

هذه الرؤية . حتى اليهود الذين كانوا يعيشون بين ظهراني العرب – كعرب – ماخطر لهم هذا التوقع قط» (ص٩) ، وأن «بقية الناس – حتى داخل مكة – (معقل عبد المطلب وعشيرته وقبيلته) ممن كانوا يعتبرون أنفسهم عقلاء لم يكونوا مع هذا التفاؤل»(ص١١) .

فالكثرة الغالبة ، وبقية الناس – حتى داخل مكة – كانوا مع رؤية الأسود بن عبد العزى والنعمان بن المنذر لتأسسها على حقائق مادية منها :

١– سيادة النظام القبلي والعصبية العشائرية .

٢– هذه القبلية وتلك العشائرية ولدتا إحساسًا بالمساواة «جعل البدوي واعيًا تمامًا لفرديته ، مصرًّا على الاعتداد بنفسه بإسراف تمثله دواوين العرب في الحماسة والفخر والاعتزاز بالفرد أو بالقبيلة أو بالنسب» (ص١٢) .

٣– أن الظروف الخارجية لم تكن بقادرة على تهديد الوضع داخل مكة، سواء بالاحتلال الأجنبي المباشر أو بفرض النفوذ الخارجي على الداخل العربي «فإن منطقة الحجاز بمدينتيها الرائدتين (مكة ويثرب) كانت تتمتع باستقلال نقي هيأه لها وضعها الجغرافي ووعورة الطريق إليها ، فكانت هي البيئة العربية الخالصة البعيدة عن مجال الصراع الدولي»(ص١٢) .

هذا كله – وباعتراف د. القمني ـ «إنما هو دعم حقيقي لرأي الأسود بن عبد العزي» (ص١٣) ، ورغم كل هذا – فهو بخفة ـ يستبعد هذه الرؤية بحقائقها الاجتماعية والسياسية والجغرافية، وينحاز لقول عبد المطلب بسكوته التام عن مناقشة منطقية صدور هذا القول في بيئة متشعبة ومشعة بالقبلية وبتغييبه لحقيقته كنبوءة وليس كرؤية أو حتى كرأي ، وإصراره على تغليفه بأوصاف «النظر الثاقب» و «القراءة الواعية» و«الفكر المنهجي المخطط» وذلك – في رأينا – ليستطيع د. القمني الارتكاز على قول عبد المطلب وتوليده بما يريد من دلالات وتحميله ما سيتأسس – في مستقبل الجزيرة – من نتائج غيرت تاريخ العالم .

فحتم انحيازه أن يقول ـ بعد نقله لنبوءة عبد المطلب مباشرة : إنه (عبد المطلب) «استطاع أن يقرأ الظروف الموضوعية لمدينة مكة بوجه خاص وأن يخرج من قراءته برؤية واضحة هي إمكان قيام وحدة سياسية بين عرب

الجزيرة تكون نواتها ومركزها مكة تحديدًا» (ص٩)، وأيضًا حتم انحيازه كبت السؤال المنطقي الباحث عن «الظروف الموضوعية لمدينة مكة» في قول عبد المطلب المكون من تسع كلمات لا توحي - بمجرد إيحاء - بما استخرجه د. القمني من «إمكان قيام وحدة سياسية بين عرب الجزيرة» واشتراط أن «تكون نواتها ومركزها مكة تحديدًا» ..؟

ولأنه لم يجد من يناصر نبوءة عبد المطلب ، سواء داخل مكة أو خارجها، ووجد أن التاريخ والجغرافيا والسياسة تؤكد رؤية ابن عبد العزى وابن المنذر ، ولأن د. القمني - في ظننا - لم يشغله حديث التاريخ وشغله إنتاج أسطورة الدولة فقد استسهل التدخل في وقائع التاريخ وأباح لنفسه تقويل الأستاذ عباس العقاد ما لم يقله ، فيقول (القمني) مبررًا استنتاجه بإمكانية قيام وحدة سياسية بين عرب الجزيرة من نبوءة عبد المطلب ومبررًا انحيازه الفج لهذه النبوءة «أجاز الأستاذ العقاد لنفسه وهو رجل متزن ومتوازن أن يجزم قاطعًا - بأن شأن اليهودية في توضيح هذه الحقائق كان أعظم من كل شأن لها في جزيرة العرب ، وهذه الحقائق (الكلام للقمني) التي يعنيها الأستاذ العقاد هي أنه برغم عدم قراءتهم الصحيحة لإفرازات الواقع على الأقل بالنسبة لمكة ، فإن حكاياتهم عن مغامرات أنبيائهم القدامى، وعن دولتهم الغابرة التي أنشأها الملك داود وما لحقها من تهويلات ومبالغات كانت وراء الحلم (بإنشاء دولة عربية موحدة) الذي داعب خيال سراة العرب وأشرافهم ، حتى بدا لكل منهم طيف زعامته للدولة الموحدة» (ص٩ / ١٠) .

ولأن د. القمني قد أجاز لنفسه أن يجزم قاطعًا بأن ما قاله هو بعينه ما فهمه عن العقاد ، ولخطورة ما قاله (الذي يدل على «تهويد» منابع فكرة الدولة العربية ، والذي يذهب إلى وصول «بدو الجاهلية» بقيادة وتخطيط عبد المطلب - قبل ميلاد الرسول بسنوات - إلى الحل المتهود «أن يكون منشئ الدولة المرتقبة نبيًا مثل داود» (ص١٣)) لخطورة ما قاله فقد رجعنا إلى مرجعه (كتاب «طوالع البعثة المحمدية») لنرى بأنفسنا من منهما (العقاد أم القمني) أجاز لنفسه القطع بما لا يجوز .

وبعد مراجعة دقيقة لما كتبه العقاد في

باب «مقدمات النبوة» لم نجد ما نقله أو فهمه د. القمني ، فلا وجود – إطلاقًا – لحكايات اليهود عن مغامرات أنبيائهم القدامي أو عن دولتهم الغابرة، وإنما الموجود من الحقائق التي يعنيها الأستاذ العقاد ما نصه : «أن معجزة الإسلام في جميع مقدماته ونتائجه أن هذه النتائج لم تكن قط منقادة مسخرة لتلك المقدمات. فإن العصبية اللغوية والدينية قد آلت في يد الإسلام إلى دعوة إنسانية عالمية لا تنكر شيئًا كما تنكر العصبية الجاهلية» ولتأكيد هذه الحقائق يكمل العقاد « إن شأن اليهودية في توضيح هذه الحقائق أعظم من كل شأن لها في جزيرة العرب، فمما لا نزاع فيه أن أناسًا من اليهود قدموا إلى الجزيرة بلغة غير اللغة الحجازية ، فاحتفظوا بلغة الدين للدين ولم يمض عليهم زمن طويل حتى عم التفاهم بينهم وبين سائر العرب بلغة الحجاز وتهامة ونجد» ، ويقطع العقاد «هذه حقيقة تاريخية مسقطة لكل دعوى يتحذلق بها أدعياء العلم»[1] .

هذا ما قاله الأستاذ العقاد . فأين ما فهمه د. القمني ..؟

لا شك في أن د. القمني لم يرد إجهاد عقله أو استنفار علمه بالمادة التاريخية وبمنهج البحث العلمي ليفهم قول عبد المطلب في حدود النقد الباطني الإيجابي ؛ لأن الفهم الجاد والعقلاني كان سيهدد تاريخية هذه النبوءة ، وسيهدد أسطورة الدولة التي اختلقها ، وهذا ما لم يقبله د. القمني وقبل – بقصد – اقتراف الحرام العلمي بالتقول على العقاد ، والتضحية بأول شروط البحث العلمي وهو «الأمانة»[2].

ولا شك – أيضًا – في أن د. القمني بكذبه قد أهدر – بتعمد – فرصة جيدة للاختلاف المنهجي مع قامة فكرية كالعقاد في رؤيته التي عبر عنها بقوله: «إن معجزة الإسلام في جميع مقدماته ونتائجه ، أن هذه النتائج لم تكن قط منقادة مسخرة لتلك المقدمات» ؛ وذلك ليثبت بالبرهان العقلي والدليل التاريخي تهافت رؤية العقاد «السلفية» ، وأيضًا ليثبت علمية وتنويرية رؤيته «المادية» .. لكنه – للأسف – تهرب من فرصة الاختلاف الجاد ، واكتفى بنزع جملة العقاد من نسيجها الدلالي وترقيعها بمعلومات خيالية تباين السياق «العقادي» لتناسب – بعد ترقيعها –

(١) عباس العقاد : مجموعة إسلاميات – الكتاب الأول «طوالع البعثة المحمدية» دار المعارف – القاهرة – الطبعة الثانية ، ص٦١ .

(٢) د. القمني «رب الزمان» – مكتبة مدبولي الصغير – القاهرة – الطبعة الأولى ١٩٩٦م، ص٦٦ .

السياق «القمني» المنفلت من كل المعايير العلمية والثوابت التاريخية .

والذي يحتاج إلى تأكيد – بعد ما سبق وقبل ما سيأتي – ، وحتى لا نخلط بين نقد د. القمني «للرؤية الإستاتيكية للتراث التي لا تربطه بواقع ما .. وتعتبره شيئًا فضائيًا جاء من فراغ» واتهامه لأنصارها بالسقوط «دون وعي في شباك التاريخ الإسرائيلي»[1] ، وبين رؤيته المادية الجدلية التي انتهت به إلى «شباك التاريخ الإسرائيلي» نفسها وإلى كتابته لليهود نيابة عنهم (وتحت ضغط المادية الديالكتيكية) «أبجد تاريخ» بتهويده لمنابع الدين والدولة ، الذي يحتاج إلى تأكيد أن تهويد فكرة الدولة (حكايات اليهود عن دولتهم الغابرة) وحل النبي الملك (أن يكون منشئ الدولة المرتقبة نبيًّا مثل داود) في بداية كتابه «الحزب الهاشمي» وتحت عنوان «تأسيس!» لم يكن سقطة أيديولوجية سقطها د. القمني لنقول بإمكانية انحرافه عن رؤيته المادية وانزلاقه في فضاء وفراغ الرؤية الاستاتيكية (السلفية) للتراث، وإنما (التهويد) كان بقصد استبعاد – تمهيدًا لنفي – حدث «الوحي» (الغيبي)، وكبداية – تحتمها الأيديولوجية المادية – لجهلنة الإسلام بإرجاع فعل التوحيد (الديني في عقيدة والسياسي في دولة) إلى منابع جاهلية أو إلى أصل مادي ، والذي لابد أن يكون اقتصاديًّا لقول ماركس مع «تغير الأساس الاقتصادي يحدث انقلاب في كل البناء الفوقي»[2] ، ولأن الأساس الاقتصادي «الجاهلي» كان ـ أساسًا بدائيًّا ـ وبدويًّا لن يسعفه في أقصدة المثلث الإسلامي ، فكان لابد أن يقترف الحرام العلمي (التقول – التحريف) لينتقل إلى الحرام التاريخي – وتحديدًا – كان لابد من التهويد كمقدمة لأقصدة أسطورة الدولة .

وهنا ينقلنا – وننتقل مع – د.القمني من الدولة كفكرة يهودية إلى الدولة كحتمية اقتصادية .

* * *

يقول د. سيد القمني «مع نهاية القرن السادس الميلادي نجد مكة تقف على الطريق مالكة لمركز رئاسي لا شك فيه ، بعد أن أتاحت لها الظروف

(١) المرجع السابق ، ص٨٤ .

(٢) لينين «ماركس – أنجلس – الماركسية» دار التقدم – موسكو– ص٢٠ .

الداخلية تجميع التجارة الخارجية في يدها، وأتاحت لها الظروف الخارجية أن تستغل الأوضاع العالمية لصالحها» (ص١٨) .

فجدل السياسة الدولية ، وما تبعها من تغيرات هائلة على المستوى الاقتصادي - في رأي د. القمني - لعب «دورًا خطيرًا لصالح عرب الجزيرة، وبخاصة في يثرب ومكة ، حيث أخذت أوضاع الخط التجاري تضطرب وتتقلب، مما أثر على بنية التركيب الاجتماعي في المدينتين ، وبخاصة مكة التي تطورت كمحطة مرور على طريق القوافل التجارية» وبتطور مكة «بدأت تضمحل في داخلها التركيبة القبلية، مع إفراز لمواقع سلطة ومؤسسات لم تكن موجودة من قبل ، وهو - عند القمني - إفراز طبيعي للاستقرار والملكية، وما يتبعه بالضرورة من صراع حول امتلاك وسائل الإنتاج ثم السلطة السياسية بعد أن اشتدت الحاجة إلى استقرار أمثل للقيام على شئون هذا العمل التجاري ، وتقسيم الأدوار حول هذا العمل ، ثم الحاجة إلى حراسة وحماية القوافل التجارية التي أصبحت تجارة المكيين أنفسهم وأموالهم هم ، وتوفير جو من الأمن العام وما يترتب على ذلك من ضرورة إنشاء جيش منظم للقيام بالأمر» (ص٢٦) ، وكانت «طبقة العبيد» أهم عناصر وركائز الجيش المكي .

ولمزيد من الاستقرار والملكية والحماية «حتمت مصالح القرشيين التجارية عليهم اليقظة والاهتمام بما يجري حول جزيرتهم من أحداث ، لتأثير هذه الأحداث المباشر على ما بأيديهم ، وكان هذا الوعي دافعًا لنزعة قوية من التسامح الديني ، ولنضوج ميزهم عمن حولهم من أعراب فاستضافوا في كعبتهم المكية الأرباب المرتحلة برفقة أصحابها التجار. وقاموا بتبني هذه الأرباب تدريجيًّا، فكان أن تركها أصحابها في كعبة مكة ليعودوها في مواسمها ، فكثرت المواسم المكية بالاحتفالات الدينية بالأرباب المختلفة، وكثر أيضًا الخير والبركة من التجارة» (ص٢٧) .

وبتطور «المجتمع المكي من مجتمع يعيش ديمقراطية ومساواة بدائية إلى مجتمع متمايز طبقيًّا» (ص٢٦) ، فكان تركز الثروة بيد أفراد دون آخرين داخل القبيلة (المكية) دافعًا لتناقض الشكل القبلي والمحتوى الطبقي ، وكان مفترضًا وصول التناقض لمرحلة التفجر لصالح المحتوى الطبقي الساعي - تحت الضغط

الاقتصادي - نحو التوحيد السياسي للقبائل ؛ ليواكب ويناسب توحد مصالح الأرستقراطية التي تجاوزت حدود القبيلة، واتسعت لتمسك بعنان تجارة العالم . ولكن كان ما وضح لدى أي باحث - في رأي د. القمني - أن «التفرق العقائدي وتعدد العبادات والأرباب قد ساعد بفعالية في زيادة الفرقة القبلية ؛ بحيث أصبح (تعدد الأرباب) عائقًا دائمًا ومستمرًّا في سبيل المحاولات التي قامت من أجل خلق كيانات سياسية في جزيرة العرب» (ص٢٤) .

باكتشاف هذا «العائق الدائم والمستمر» الذي أجهض محاولات تكوين كيانات سياسية موحدة في جزيرة العرب . فقد ذهب د. القمني - لإزالة العائق - إلى القول بأن القرشيين أخذوا «الضوء الأخضر للقيام بالدور التاريخي الذي حتمته الظروف عليهم» (ص٢٨) ؛ وذلك بتوحيد الأرباب في إله - كحل وحيد - لتوحيد القبائل في دولة .

هذا - في كتاب «الحزب الهاشمي»- بعض ما حدث في مكة ولمكة «مع نهاية القرن السادس الميلادي» (وقبيل الإسلام) قد التزمنا في نقله بحرفية أقوال د. القمني الذي استهدف منها «أقصدة» فكرة الدولة بتطعيم سياق تحليله بوقائع مشكوك في تزمينها ؛ وذلك ليوتر بها «دراما» صعود النجم المكي ، وليصل إلى قانونه الأخطر الذي يواصل به - ليس دعم أسطورة الدولة فقط وإنما - سحب الدين من السماء إلى الأرض ، ومن القرآن (الذي سيتم جهلنته) إلى الاقتصاد الذي يفرز - في حدود تطوره - التصور الإنساني لله فيقول د. القمني: «عندما كان المجتمع في الابتداء مشاعًا كان أرباب السماء في متعة الشيوع تمرح، وعندما تحول المجتمع الأرضي إلى مشتركات ترأسها مجامع ديمقراطية بدائية أصبح للآلهة ذات المجامع. وعندما تم تقسيم العمل على الأرض ، تحول مجتمع السماء إلى آلهة شغيله وآلهة للتفكير والتدبير . وعندما تمكن الإنسان من الابتكار وصنع الجديد، تمكنت آلهة السماء من الخلق والتكوين»[1] ، كذلك فبفعل التطور الاقتصادي تمايز المجتمع طبقيًّا ونحت شريحته الارستقراطية نحو التوحد

(١) د. القمني «قصة الخلق .. منابع سفر التكوين» - دار كنعان - دمشق - الطبعة الأولى ١٩٩٤م ، ص٧ .

المصلحي الذي احتاج أدلجة أفرزت اعتقادًا في إله واحد يرعى تلك المصالح ويوحد القبائل في دولة .

ولأنه – في حدود علمنا المتواضع – لم يقل أي باحث عربي أو غربي بتسبب تعدد أرباب جزيرة العرب في تفرق قبائلها ، ولأن د. القمني نفى تفرده باكتشاف هذا السبب، وقدمه بقوله : «واضح لدى أي باحث» مما يعني بديهية هذا السبب . ولأن د. القمني علمنا أن «البحث العلمي ليس نوعًا من الإبداع الإلهامي ، والباحث العلمي لا يكتب إنشاءً قلقشنديًّا»(١) ، فكان ينتظر منه توثيق هذا السبب حتى لا تشوب قوله -اليقيني- شائبة القلقشندية، وحتى يضمن دخول القارئ تحت مظلة الإجماع والتسليم له بقانونية ارتباط تفرق القبائل بتعدد الأرباب ، وارتباط تعدد الأرباب وتوحيدها بالوضع الاقتصادي . أو حتى يوفر لنا فرصة جادة لإمكانية اختلاف جيد على أرضية محترمة علميًّا .

والمشكلة – في رأيي – ليست في ارتباط تفرق قبائل الجزيرة بتعدد أربابها، أو حتى في ارتباط تعدد الأرباب وتوحيدها بالوضع الاقتصادي ، فهذا يمكن – بدراسته – الوصول فيه إلى رأي ، فالمشكلة كلها ليست في المختلف فيه أو عليه . وإنما المشكلة في المختلف معه ، في د. القمني نفسه الذي لم يتفق مع نفسه على «تزمين» واحد للوقائع التاريخية ، ولم يتفق مع نفسه على نتيجة واحدة يستخلصها من هذه الوقائع (المقدمات) . وعدم اتفاقه مع نفسه لا يتيح لنا فرصة الاختلاف معه ؛ لأنه لا يتيح لنا فرصة الإمساك به متلبسًا برأي واحد ، سواء في تزمين الوقائع أو في الاستنتاج منها .

هنا – وقبل أن تشغلنا النتيجة «الواضحة لدى أي باحث» – نتوقف مع مشكلة تزمينه للوقائع التاريخية التي طعم بها تحليله السابق . والتي طرحها كمقدمات تؤهل القارئ لتلقي النتيجة . ولخشية الإطالة سنكتفي بتزمينه لواقعتي إنشاء جيش مكة واستضافة الأرباب في كعبتها .

حدد القمني – في الفقرات السابقة– تاريخ إنشاء الجيش واستضافة الأرباب بـ« نهاية القرن السادس الميلادي»، ففي هذا التاريخ تحولت مكة من كونها مجرد

(١) أدب ونقد – العدد ٦٢ – أكتوبر ١٩٩٠م ص١٢٠ .

محطة على طريق القوافل التجارية إلى مركز تجاري تنطلق منه القوافل المكية إلى الممالك الأخرى . وترتب على هذا التحول «ضرورة إنشاء جيش منظم» لـ «حراسة وحماية قوافل التجارة التي أصبحت تجارة المكيين أنفسهم وأموالهم هم» ولمزيد من الحماية والتجارة «استضافوا في كعبتهم المكية الأرباب المرتحلة» .

هذا ما قاله في الفصل الرابع (ص٢٦، ٢٧) للتدليل على الإفراز الاقتصادي «لمواقع سلطة ومؤسسات لم تكن موجودة من قبل» ، والمدهش أنه بعد سبع صفحات فقط وفي الفصل التالي مباشرة أعاد تاريخ إنشاء الجيش واستضافة الأرباب من «نهاية القرن السادس» إلى «منتصف القرن الخامس» ومن تشكيلة (اجتماعية - اقتصادية) إلى تشكيلة أخرى مختلفة في التاريخ وفي درجة التطور .

ففي رأيه أن مكة في عهد قصي بن كلاب (ولد سنة ٤٠٠م) كانت «محطة مرور على طريق القوافل» ولوعي قصي الأمني «كان الإفراز الأخطر لجدل الأحداث» في عهده هو «بناء جيش قوي يمكنه من الوفاء للملوك بالعهود وتأمين التجارة» (ص٣٥) ، وأن قصي «طوّر في خططه لرفع شأن دولته المكية عن طريق الكعبة واستضافتها أرباب القبائل الأخرى» (ص٣٣).

بعد رصدنا لهذا المستوى من التزمين، ولنمسك - أكثر - بعصب الحالة القمنية نلجأ إلى المراجع التي اعتمد عليها د. القمني في بحثه لنراجع هذه الوقائع في لحظتها التاريخية ، وبإجمال شديد نقول:

* عن جيش مكة : أجمعت المراجع على أن قصي بن كلاب (في منتصف القرن الخامس) كان يتولى لواء جيشه المكي، وبعد موته تولاه ابنه عبد الدار «وتوارث بنو عبد الدار اللواء فلا يعقد لقريش لواء حرب إلا هم»[1] ، حتى فتح مكة في عهد الرسول سنة ٦٣٠م.

* عن استضافة مكة لأرباب القبائل الأخرى في كعبتها ، فالمعلومات المتوفرة لا تشير إلى حدوث هذه الاستضافة، سواء في نهاية القرن السادس (بعد أن أصبحت التجارة تجارة مكية) أو في منتصف القرن الخامس (أثناء كون مكة مجرد محطة - استراحة - على الطريق التجاري) ، والذي قالت به المراجع

(١) د. جواد علي «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام» - دار العلم للملايين - بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٦م - جـ٤ ص٥٩ .

التراثية أن الاستضافة تمت في زمن ولاية قبيلة خزاعة للكعبة التي استمرت «ثلاثمائة سنة وقيل خمسمائة»[١] ، أي في حدود القرن الأول أو الثاني الميلادي، والذي قام بالاستضافة من الخزاعيين هو عمرو بن لحي ، فيقول المسعودي: «أكثر عمرو بن لحي من نصب الأصنام (الأرباب) حول الكعبة»[٢] ، وأكد ابن كثير هذا القول بقوله : « أن مكة - في عهد قصي - تسلمت بيتهم العتيق بما أحدثت خزاعة من عبادة الأصنام ونصبها إياها حول الكعبة»[٣] ، وبهذا الرأي أخذت الدراسات الحديثة فيقول د. أحمد إبراهيم الشريف أن عمرو بن لحي عمل على «جلب الأصنام من الجهات الأخرى وإقامتها حول الكعبة حتي يرغّب القبائل العربية - وبخاصة قبائل الشمال - في الحج إلى بيت مكة للتقريب لأصنامها»[٤] .

في ضوء هذه المعلومات نستطيع رؤية تزمين د. القمني -المتناقض- لواقعتي إنشاء الجيش المكي واستضافة الأرباب حول الكعبة على أنه تزمين لم يستهدف ربط الوقائع التاريخية بواقعها الموضوعي بقدر ما استهدف ترقيع ذلك الواقع بوقائع منتزعة من زمانها البعيد مئات السنين . وذلك لاستنطاق اللحظة التطورية البدوية (قبيل الإسلام) بأن ما كان في العهد النبوي كان بفعل نطفة الاقتصاد في رحم المجتمع المكي في العهد الجاهلي الذي كان لابد - في تحليل د. القمني - أن يصل إلى لحظة المخاض (الصراع الطبقي) ، ليصل إلى حل التوحيد الديني والسياسي .

والمثير في أمر د. القمني أنه - بجانب إشكالية التزمين - قدم مبادرة الاستضافة المكية لأرباب القبائل الأخرى بتأكيده على وجود «نزعة قوية من التسامح الديني» لدى المكيين ، وختمها بقوله إنهم «قاموا بتبني هذه الأرباب تدريجيًّا» ، وفي دراسة أخرى يقدم فهمه للتسامح الديني ولليبرالية التعامل المكي مع تعدد الأرباب كقاعدة « سنّها ملأ (سادة) قريش وقعّدها الأسلاف منذ قصي بن كلاب في حرية

(١) ابن كثير «البداية والنهاية» - دار الحديث - القاهرة - جـ٢ ص١٩٠ .

(٢) المسعودي «مروج الذهب ومعادن الجوهر» - كتاب الشعب - المجلد الأول ، ص٣٣٥ .

(٣) ابن كثير - البداية والنهاية - جـ٢ ص٢١١ .

(٤) د. أحمد إبراهيم الشريف «مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول» ، دار الفكر العربي - القاهرة - ص١١٦ .

الاعتقـاد»[1] ، وفي ضوء هذا «التسـامح الديني» و«حرية الاعتقاد» كان يجب أن يتحـول تعـدد الأربـــاب مـن عـــامل «تفريـق» للقبـائل إلى عـــامل «تجميع» يفتـح الباب لتوحيـد سياسـي لا يشـترط أن يكون على جثـة الأرباب المحتفى بهم في كعبة مكة .

ولكن، ولأنه لا يريد سـوى «جهلنة الإسـلام» فقد تجـاهل فهمـه للتســامح الديني ولحرية الاعتقاد ، ولجأ إلى فانتازيا «الأقصـدة» ليتسق مع ماركسيته المادية، وليصل مـن «حريـة الاعتقـاد» و «تبني الأربـاب» إلى لحظـة توتـر «عقده» في السياق الدرامـي تبرر لـه إعطاء «الضوء الأخضـر» للقرشــيين للتعـامل الثوري الانقلابي مع أو ضد «التفـرق العقائدي وتعـدد العبـــادات والأربـــاب»، لأنـــه «ساعد بفعالية في زيادة الفرقة القبلية» .

ولأنهـا لحظـة مفصليـة في الســياق الدرامـي كنـا نـود أن يخبرنـا د. القمني بيعض مظـاهر تسـبب «تعـدد الأرباب» في «الفرقـة القبلية» لعلنـا نفكر بجدية في حتمية «توحيد الأربـاب» كشرط – أو كوسيلة – لإتمام «توحيد القبائل» لكنه – للأسـف – ضـن علينا بمـا كنا نوده . وربما ضنت عليه مراجعه بما كان يتلهف عليه، ولأن هذه الـ«ربما» احتمالية ونحن نبحـث عن حقيقة نبني عليهـا موقفنا من هذه الجزئيـة الخطـيرة والتى بالاتفاق أو بالاختلاف معــه فيهـا سـيتحدد الموقف من نتيجـــة الدولـــة (والدين) كحتميـــة اقتصادية .

لكن ـ وكما قلت ـ فالدكتور القمني لا يتيـح لنـــا فرصـــة الاختـلاف أو حتى الاتفــاق الجـاد والجيـد معــه ، الفرصـة «الوحيدة» الـتي يمنحنا إياهـا هي فرصـة «الاختيـار» من بـين نتائجـه المتناقضـة ، فهو في دراســته «الحزب الهـاشمي» التي نشـرها مقـالاً في مجلة «مصريـة» (العدد التاســـــع – أكتوبر ١٩٨٦م ص٨) ونشــــرها في كتــاب (الطبعـــة الأولى ١٩٩٠م ص٢٤ – الطبعـــة الرابعـــة ١٩٩٦م ص٦٦) يتبنـى الـرأي الســـابق والقائل بتسـبب تعـدد الأرباب في تفرق قبـائل جزيـرة العـرب ، ويبني علـى هذا السـبب حتميـة توحيد الأربـاب لتوحيد القبائل في كيـان سياسي «دولة» .. وفي دراسته المعنونـة بـــ «هل بنى الفراعنـة الكعبة؟» المنشـورة في مجلة القاهرة (١٥ مارس ١٩٨٨م ص٨) والتي أعاد نشرها

---

(١) مجلة «القاهرة» – العدد ١٢٣ ، ص٥١ .

في كتابه «رب الزمان» (طبعة أولى ١٩٩٦م ص٦٩) يذهب إلى عكس هذا الرأي تمامًا .

فعند ما رأى د. سيد كريم(عالم المصريات) أن التفرق العقائدى وتعدد الآلهة (الأرباب) لدى المصريين مثلبة ونقيصة تعيب الحضارة المصرية فأراد - كغيره من علماء المصرلوجيا - أن ينزهها عن نقيصة التفرق والتعدد وأن يثبت توحيدها لله ، رد عليه د. القمني بأن التفرق العقائدي وتعدد الآلهة في مصر الفرعونية «كان أمرًا طبيعيًّا سواء كان آلهة بالمئات ، أم تثليثًا أو تتسيعًا ، أم تسبيعًا كما حدث لدى الرافدين من قدامى الساميين ، ولم يكن له (لتعدد الأرباب) أثر مباشر في تخلف اجتماعي أو حضاري. بل كانت مصر رائدة في كافة الميادين العلمية» ، ومضى د. القمني - في رده - يعمم هذا الرأى كقانون إنساني تاريخي فيقول : لعل د. كريم «يعلم أن العالم المتقدم اليوم - سواء في الغرب الذي يعتقد بالتثليث ، أو في الشرق الذي يدين بالاشتراكية العلمية - يسمى العالم المتقدم لإنجازاته في العلوم الدنيوية، ولو قسناه بمنطق د. كريم لكان أشد تخلفًا أو يصبح عليه (على د. كريم) إثبات أن الأمريكان والسوفيت موحدين (لله) وهو أمر لا شك عسير».

وبالفعل لا شك في عسر إثبات توحيد الأمريكان والسوفيت لله . وعليه فلابد من تصديق قول د. القمني - في رده على د. كريم - أن تعدد الآلهة في مصر الفرعونية وأن التثليث في أمريكا الحديثة «لم يكن له أثر مباشر في تخلف اجتماعي أو حضاري» وبالتالي فلابد أن نذهب - بعقولنا - إلى أن توحيد أقاليم مصر وولايات أمريكا في كيانين سياسيين لم يشترط - إطلاقًا - توحيد الآلهة في إله .

والسؤال المنطقي الذي يفرض نفسه في هذا الموضع هو : لماذا تعدد الأرباب كان العائق الدائم والمستمر في سبيل توحيد جزيرة العرب وبالذات قبيل الإسلام ؟ ولأنه مع «تغير الأساس الاقتصادي يحدث انقلاب في كل البناء الفوقي (الديني - السياسي) - كما يقول ماركس - فهل إذا قسنا الاقتصاد الإمبراطوري في مصر والعراق - قديمًا - وفي أمريكا والسوفيت - حديثًا - بالاقتصاد المكي (في الزمن الجاهلي) سيكون الاقتصاد الإمبراطوري متخلفًا، لأنه لم يوحد آلهة هذه الدول كمقدمة لازمة لتوحيد أقاليمها وولاياتها في

دولة. أم أن التوحيد الديني للأرباب في إله ابن التخلف الاقتصادي والحضاري . إذا قلنا بالحقيقة التاريخية أن جزيرة العرب بكل المقاييس (الاقتصادية - الحضارية - السياسية) كانت متخلفة عن إمبراطوريات مصر والعراق وأمريكا والسوفيت؟

وأخيرًا : ما يبدو لنا الآن أن تحليل د. القمني في كتابه «الحزب الهاشمي» يذهب بنصوصه ودلالاته إلى منطقة شائكة اضطرته إلى خلط الأوراق - وهو عالم بما يفعل - تحقيقًا لهدف مقصود هو فرض أسطورة الدولة وحل النبي الملك - في البداية - كغاية عربية استلهمت من التراث اليهودي وحتمها الاقتصاد المكي ؛ ليدور عقل القارئ في الطريق المرسوم له أن الدولة والرسول والدين آليات توسل بها «الحزب الهاشمي» في صراعه مع «الحزب الأموي» .

وهذا ينقلنا - بقوة - إلى خطة «الحزب الهاشمي» الفريدة لمحاولة التعرف على حقيقتها .

* * *

-٣-

انتهى أهل التاريخ الذين خبروا مراجع التاريخ العربي الذي يفصل بين زمن حدوث وقائعه وتدوين رواياته مئات السنين ، انتهوا إلى وجوب «دراسة الروايات(التراثية) على حذر . والتفتيش - على قدر الإمكان - عن روايات متعددة» وذلك «للمقارنة والمقابلة»[1] ، ولعدم وجود المنبع القديم المكتوب والمعاصر للوقائع الجاهلية اتفقوا على أنه لا يسع الباحث إلا أن يقرأ هذه الروايات بتحفظ شديد و «أن يتردد كثيرًا في أخذها كحقائق تاريخية أو حتى كروايات موثوق منها»[2] .

ولكن د. القمني تجاهل هذه الخبرة التي نظنها أصبحت ملزمة للباحثين في التاريخ العربي ، وللمتعاملين مع مراجعه. وتعامل مع الروايات التراثية عن الصراع الهاشمي - الأموي «كروايات موثوق منها» و «كمعطى جاهز له» لا يحتاج منه إعمال أدوات البحث العلمي في هذه الروايات لتدقيقها وتنقيتها من الخطأ الذي - حتمًا - سيهدد نتائجه بعدم الدقة . وأيضًا تعامل مع الصراع الهاشمي - الأموي (نفسه) كحقيقة

(١) د. جواد علي - «المفصل» - جـ ٥ ص٣٤٢ .

(٢) د. أحمد إبراهيم الشريف - «مكة والمدينة» - ص٤ /٥ .

تاريخية لا يجوز اختبارها بالشك فيها ، فلم يؤرخه -- علميًّا -- سكوت ابن إسحاق وابن هشام وابن سيد الناس وابن كثير عن ذكر هذا الصراع في مؤلفاتهم التي صنفت ككتب «أصول» في التاريخ العربي . ولم يشر -- مجرد إشارة -- إلى شك «أهل التاريخ» وتشكيكهم (مثل : د. أحمد إبراهيم الشريف في كتابه «مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول» ص١٤٥، ود. حسين مؤنس في مقدمة تحقيقه لكتاب المقريزي «النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم (ص٦١) في تاريخية هذا الصراع . والخطير في أمر د. القمني أن حاسته البحثية والنقدية لم يستفزها تناقض من قالوا بتاريخية الصراع بين هاشم بن عبد مناف وأمية ابن عبد شمس بن عبد مناف . فقد أكدوا «أن هاشمًا وعبدشمس توأمان» ، وفي ذات الصفحات أكدوا أنه «كان لهاشم يوم مات خمس وعشرون سنة»[1]، وبالتالي لم يسأل «إذا كان عبد شمس (والد أمية) توأم هاشم فكم تكون سن أمية حين صارع عمه ؟.

ولأن د. القمني تجاهل كل ما سبق ، لأن كل ما سبق كان سيعقلن روايته للصراع الذي انتقاه من بين «ألف وسبعمائة حرب» وصراع[2] ؛ ليكون شرارة البدء لتحريك المجتمع المكي على جسر الدين (الوسيلة) نحو الدولة الغاية) . فنحن قبل أن تستوقفنا تفاصيل الخطة الهاشمية. نرى أهمية تقديم حديثنا عن الخطة ببعض الملاحظات السريعة على رواية د. القمني لوقائع الصراع. وهي ملاحظات أحسبها قادرة على وضع أيدينا على حقيقة الصراع الذي أرجع مقدماته إلى زمن قصي بن كلاب.

يقول د. القمني باستيلاء قصي على السلطة بعد تحرير مكة من الخزاعيين «استطاع أن يجمع بين يديه كل الوظائف الرئيسية والدينية والتشريعية ، فكان أول سيد مطلق النفوذ في دولته الصغيرة مكة» (ص٣٥) ، و «إيمانًا منه بفردية الحكم المطلق ، وحتى لا تتفرق مكاسبه وتتناثر ، ترك قصي بن كلاب كل سلطاته ووظائفه وسننه الذكية لولده البكر عبد الدار دون أخيه

---

(١) البلاذري : أنساب الأشراف – تحقيق د. حمد حميد الله – دار المعارف – القاهرة ، جـ١ ص٦٣ .

(٢) د. جواد علي – مرجع سابق – جـ٥ ص٣٤٢ .

عبد منـاف ورحل إلى عـالم الأسـلاف بعد أن أسس لقريش دولتها الواحدة في مكـة . ولكـن قصي مـا كـان يعلم أن الحقد سـيتملك قلب عبـد منـاف على ملـك عبـد الدار ومـا حظـي بـه من تشـريف» (ص٣٧) ، ونتوقف قليلاً مع هذه المقدمات .

أولاً : ذكـر القمـني «عبـد منـاف» فقـط في قـرار الحرمـان مـن وظـائف وسـلطات قصي، وتناسـى ذكر «عبد شمس» و«عبد» ابني قصي. وكأن قصي منحهمـا من سلطاته ومكاسبه ما جعل د. القمني يخص عبد مناف بالحرمان من سـلطات والده وبـالحقد على أخيـه عبد الدار .

ثانيًـا : نقـل د. القمـني عن كتـاب «البدايـة والنهايـة» مـا يوثـق بـه قولـه السـابق ، ولم ينس التدخـل في رواية ابن كثير للخبر ، بحذف سـبب منح قصي كـل سـلطاته ووظائفـه لولده البكر عبد الدار دون إخوتـه . لأن د. القمني رأى في ذكـر السـبب التـاريخي إفسـادًا لخطـة تصعيد الصراع .

يقـول ابـن كثـير: «لمـا كـبر قصي فوض أمر هذه الوظـائف التي كانت إليه من رئاسـات قريش وشـرفها من الرفادة والسـقاية والحجابـة واللواء والندوة إلى ابنـه البكر عبد الدار ، وكان أكبر ولده، وإنما خصه بها كلها لأن بقية إخوته عبد مناف وعبد شمس وعبدًا كانوا قد شرفوا في زمن أبيهـم وبلغـوا في قومهـم شـرفًا كبـيرًا ، فـأحبّ قصـي أن يلحـق بهم عبدالدار في السؤود ، فخصصه بذلك . فكان إخوتـه لا ينازعونه في ذلك . فلما انقرضوا تشـاجر أبنـاؤهم»[1] ، وراجع «الحـزب الهـاشمي» الطبعة الأولى (ص٣٧) والطبعة الرابعة (ص٨٩) .

ثالثًا : أخفى د. القمني رضاء الأخوة الثلاثـة أبنـاء قصي بحكـم أبيهم بتوريث أخيهـم عبد الـدار سـلطاته ووظائفـه ، فبجانب مـا ذكرنـاه مـن قول ابـن كثير «كـان إخوتـه لا ينازعونـه في ذلك» يقول ابن هشـام : « أقـامت على ذلك (الإرث) قريـش معهـم (أبناء قصي) ليس بينهم اختلاف ولا تنازع»[2] .

بعد هذه الوقفة السريعة مع مقدمات (جـذور) الصـراع نواصـل المضـي مـع روايـة د. القمني لدراما الصراع ، يقول:

(١) ابن كثير : البداية والنهاية ، جـ٢ ص٢١٣ .

(٢) ابن هشام : السيرة النبوية – دار المنار – القاهرة – جـ ١ ، ص٧١ .

«قام أبناء العمومة يستعدون القبائل على بعضهم ، وتجمع بنو عبد مناف مع مؤيديهم في حلف المطيبين . فرد عليهم بنو عبد الدار بحلف الأحلاف ، وتجمع الفريقان للقتال من أجل السيادة على مكة» (ص٣٧) .

وبانتزاع أبناء عبد مناف ألوية الشرف (السقاية - الرفادة) من بني عبد الدار انتهى الصراع - وفي رأي د. القمني .. ولد صراع جديد داخل بيت عبد مناف ، لأن السقاية والرفادة «استقرت في يد هاشم بن عبد مناف دون بقية إخوته ، لذا فما أن رحل عبد شمس عن الدنيا حتى ساورت ولده أمية الأطماع في أخذ ما بيد عمه (هاشم) من ألوية الشرف بالقوة» (ص٣٩) ، ويكمل «وكادت الحرب تقطع صلات الرحم وتهدر الدم الموصول ، ومرة أخرى تفادى القوم الكارثة ، فرضوا بالاحتكام إلى كاهن خزاعي ، فقضى الكاهن بنفي أمية بن عبد شمس عشر سنوات» (ص٣٩) .

هذه هي رواية د. القمني لأصل الصراع الهاشمي - الأموي ، ومرة أخرى نتوقف مع وقائع الرواية القمنية لنتفادى الكارثة العلمية ونرضى بالاحتكام إلى العقل والوثيقة .

أولاً : أخفى د. القمني سبب استقرار الألوية في يد هاشم بن عبدمناف دون شقيقه وتوأمه عبد شمس. قال ابن هشام عن سبب زهد عبدشمس (والد أمية) في اقتسام ألوية الشرف: إنه كان «رجلاً سفارًا قلما يقيم بمكة . وكان مقلاً (فقيرًا) ذا ولد ، وكان هاشم موسرًا»[1] .

ثانيًا : أخطأ في قوله : «فما إن رحل عبد شمس عن الدنيا حتى ساورت ولده أمية الأطماع في أخذ ما بيد عمه» ولنمسك بخطأ د. القمني نتعرف من ابن كثير والطبري على ترتيب موت الأخوة الأربعة أبناء عبد مناف «كان أول بني عبد مناف هلكًا (موتًا) هاشمًا بغزة من أرض الشام ، ثم عبد شمس بمكة ، ثم المطلب بردمان من أرض اليمن ، ثم نوفلاً بسلمان من ناحية العراق»[2] . ومن هذا الترتيب نخرج بأن هاشمًا مات في حياة عبدشمس وزهد عبد شمس أيضًا في ألوية الشرف ، وحل محله شقيقه

(١) المصدر السابق : جـ١ ، ص٧٣ .

(٢) ابن كثير : مرجع سابق - جـ٢ص٢٥٨ - والطبري «تاريخ الأمم والملوك» - دار الريان - القاهرة - جـ١ ص٥٠٥ .

الأصغر «المطلب» ولم يصلنا نص تاريخي يوحى بغضب - ولن نقول بثورة - عبد شمس على أخيه هاشم أو المطلب .

والسؤال الذي يفرض نفسه ! لماذا أمات (د. القمني) عبد شمس قبل هاشم؟ والثابت تاريخيًا أنه مات بعده .. ولماذا جعل ثورة أمية بن عبد شمس على عمه هاشم بعد رحيل والده عن الدنيا..؟ والثابت أن ثورة أمية كانت في حياة والده . والحكم بطرده من مكة صدر في حياة والده أيضًا . ولم يخرج الأب عن الإجماع المكي بطرد ولده أمية (هذا إذا قلنا - فرضًا - بحقيقية الصراع) .

ثالثًا : لم يكتف د. القمني بما سبق - رغم شذوذه - لكنه تعمد الوصول بالشذوذ العلمي والمعلوماتي إلى منتهاه، فهجم على عقولنا «البسيطة» شاهرًا معلومة جديدة «تنويرية» يقول فيها «يتضح لنا وعي عبدالمطلب السياسي وبعد نظره وحسه القومي في قيادته وفدًا إلى اليمن برفقة ابن أخيه أمية ، قبل النزاع المشار إليه»(ص٤٥) .

وشذوذ هذه المعلومة «التنويرية» لا يكمن فقط في حديثها عن الحس القومي.. وإنما يكمن في نسفها لكل ما قاله د. القمني عن صراع هاشم وأمية ، وتأكيدها أن هذا الصراع وقعت وقائعه «بعد» رحلة عبد المطلب «برفقة ابن أخيه أمية» .

فالثابت أن عبدالمطلب بن هاشم بن عبد مناف ليس «عم» أمية بن عبد شمس بن عبد مناف . لأن عبد شمس (والد أمية) «شقيق وتوأم» هاشم (والد عبد المطلب) ولم يكن - في التاريخ - ولن يكون - في العقل والمنطق - عبدالمطلب شقيقًا لعبد شمس ليكون «عمًا» لأمية ؛ لأننا لو قلنا بهذا الشذوذ «التنويري» لوجب علينا ليس فقط إسقاط وقائع الصراع بين هاشم وأمية من (ص ٣٩) من كتاب د.القمني، وإنما لوجب إسقاط شخصية هاشم من التاريخ ليحل محله ابنه عبدالمطلب في عمومته لأمية، ولينتقل نزاع وصراع وثورة أمية من زمن هاشم ليوضع في زمن عبد المطلب ، وليكون مع وضد عبد المطلب و«بعد» الرحلة «القومية» إلى اليمن .

أمام هذا المستوى من الكتابة الشاذة والموصوفة - زورًا - بأنها محاولة لإعادة «قراءة ذلك التاريخ قراءة أخرى تربط النص بالواقع . وتعيد النتائج إلى

مقدماتها وأصولها الحقيقية لا الوهمية من أجل تشكيل بنية العقل ومنهجه»[١]، أتفق تمامًا مع د. القمني على أن قراءته لذلك الصراع «قراءة أخرى» ولكن في خروجها عن وعلى «العقل والمنهج» واستهدافها تشويه «بنية العقل» بهذه المعلومات «القلقشندية» ، وكل ذلك ليتلقى القارئ باستسلام - وبدون قلق السؤال - «الخطة الهاشمية» التي وضعها ونفذها «البيت (الحزب) الهاشمي» وللدقة التي اختلقها د. القمني .

وحتى لا نستهلك المساحة في كشف الأخطاء الطلابية الكثيرة ندخل مباشرة إلى «الخطة» التي أراد القمني - بشذوذه - أن يوصلنا إليها ، وبوصولنا إليها نتعرف - أولاً - على ملامحها كما أراد القمني أن نراها .

مهد القمني لحديثه عن «الخطة الهاشمية» (بجانب ما سبق) بتقعيد قاعدة أن الدور التاريخي لمكة منذ قصي بن كلاب (مؤسس دولة مكة في منتصف القرن الخامس الميلادي - والجد الرابع للرسول) «قد تم وفق خطة مرسومة مدروسة منظمة قامت على أساس من وعي سياسي نافذ هادف نحو غاية وسائلها الدين (...) والمال» (ص٣٥) .

ولأن قصي توسل بالدين الوثني «لرفع شأن دولته المكية» (ص٣٣) ، والمطلوب حسب ظروف بداية القرن السابع الميلادي أن يكون التوسل بدين توحيدي لإنشاء دولة عربية موحدة، فقد ابتدأ د. القمني قراءته لحركة الدور المكي في التاريخ بتحديد الغاية الهاشمية ونسب إعلانها إلى عبد المطلب (حفيد قصي - والجد الأول للرسول) «إذا أراد الله إنشاء دولة خلق لها أمثال هؤلاء» وأشار - للتحديد - إلى «أبنائه وحفدته» (ص٩) - وابتكر ما أسماه بـ«الحزب الهاشمي» لتحريك الغاية والخطة المرسومة والمدروسة والمنظمة في الواقع الجاهلي ولتخليق «وسيلة» الدين.

و«الحزب الهاشمي» وجُدَ كنتيجة للصراع الأخوي بين أبناء قصي «عبد مناف مع شقيقه عبد الدار» (ص٣٧) ، وتوارثه الأبناء والأحفاد «أمية مع عمه هاشم» (ص٣٩) ، إلا أن الحزب في بداياته لم يكن فاعلاً بشكل جذري ؛ لأنه - في أهدافه - كان ملتزمًا بخط قصي (الجد) ويدور في دائرته الوثنية ؛ لذلك كان الصراع يحل

(١) د. القمني «الحزب الهاشمي» ، الطبعة الرابعة ، ١٩٩٦م ، ص٩ .

سلميًّا «حرصًا على المصالح التجارية وما سبق وحققه قصي من هيبة لقريش» (ص٣٨) .

وبتولي عبد المطلب بن هاشم أمر «الحزب الهاشمي» بعد موت عمه «المطلب» الذي «رحل تاركًا استكمال المهمة الجليلة لعبد المطلب» (ص٤٣)، فقد نقل الصراع مع أبناء عمومته «البيت الأموي» من المناوشات المحدودة إلى المواجهة الشاملة ، وبتعبير د. القمني «من التكتيك إلى الأيديولوجيا» (ص٤٢) ، واستكمالاً للمهمة الجليلة أو للخطة المرسومة بدأ عبد المطلب «في وضع أيديولوجيا متكاملة لتحقيق أهداف حزبه» (ص٤٥) ، ارتكزت على ، وأدت إلى :

أولاً : تحديد الداء ووصف الدواء «والداء (المكي – العربي) فرقة قبلية عشائرية ، والأسباب تعدد الأرباب وتماثيل الشفعاء» وتوصله إلى أن الدواء من داء «الفرقة القبلية» يكمن في إزالة أسبابه «تعدد الأرباب» ، فَهَمٌّ يجمع القلوب عند إله واحد»(ص٤٦)، و«انطلق عبد المطلب يؤسس دينًا جديدًا»[1] كخطوة أولى في اتجاه الدولة.

ثانيًا : ملء المساحة الفاصلة بين نقطة الوسيلة (الدين) ونقطة الغاية (الدولة) بحركة جماهيرية تكون بمثابة الجناح الديني للحزب الهاشمي . وبالفعل – في رأي د. القمني – «فقد أتت مخططات عبد المطلب أثمارها واتبعه كثيرون»[2] ، كونوا حركة الحنفاء «حتى شكلوا تيارًا قويًّا خاصة قبل ظهور الإسلام بفترة وجيزة» (ص٥٤) ، وكان عبد المطلب هو «أستاذ الحنيفية الأول» و«الرجل الأول» في حركة الحنفاء (ص٦٣) .

ثالثًا : ليبقى أمر التنفيذ – كما في أمر التخطيط – محصورًا في البيت الهاشمي ولتوصله – مع غيره – إلى «أنه لا حل (للفرقة القبلية) سوى أن يكون منشئ الدولة المرتقبة نبيًّا مثل داود» ولعلم «عبد المطلب اليقيني المسبق بأن حفيده محمد هو نبي الأمة» (ص٤٩) ، فقد سعى (تنفيذًا لقول الحبر اليهودي) لتحقيق هذا «اليقين» على أرض الواقع بالزواج من بني زهرة ؛ لأن فيهم «الملك والنبوة» (ص٥٢) .

---

(١) مجلة (مصرية) العدد التاسع ، أكتوبر ١٩٨٦م ، ص١٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص١٣.

بوضعه لهذه الأيديولوجية استطاع عبد المطلب «ذاك العبقري الفذ» أن يغير – بجذرية – الواقع العربي الجاهلي، وأن يؤثر – بعمق – في «كل» المستقبل الإنساني بدوره التأسيسي للدين الحنيفية – الإسلام) وللدولة (العربية – الإسلامية) ولنبوة حفيده (محمد) .

و د. القمني بتخيله وتخييله لعبد المطلب بهذا الدور الفريد والذي يحسر ويحصر دور حفيده في دائرة التنفيذ المحدودة والمحددة بما أسسه «الجد» ، يدفعنا أولاً : إلى الإقرار بحقه الكامل في السؤال والبحث وأن يجرد (في إجابته) الحفيد (محمد) من الهالة التي تخيلها السلف – بمثالية – وصدقها الخلف – بتقليدية – وأن يعيد كل ما ظنناه محمديًا أو إسلاميًا إلى الجد – عبد المطلب –. ويدفعنا ثانيًا: وقبل أن ننحاز مع أو ضد ما تخيله د. القمني وخيّله في كتابه ، أن نتريث قليلاً وأن نفكر بعقل في نقطتين جوهريتين أظنهما ستمكننا من الإمساك بحقيقة ما تخيله د. القمني . وهل ما تخيله هو فعلاً «اقتحام جريء وفذ لإنارة منطقة حرص من سبقوه على أن تظل معتمة»[1] ، أم هو اقتحام ماركسي متهور لإظلام منطقة حرص من سبقوه على أن تظل منيرة؛ لأنها إيماننا (العقلي والقلبي) ، وسلاحنا الوحيد والرادع لتتار العولمة ..؟

النقطة الأولى : عن دور عبد المطلب التأسيسي للدين ، لأنه في حدود علمنا أن تراث البيت الهاشمي ، أو ما أسماه د. القمني بـ «الحزب الهاشمي» يخلو من الثورة العقيدية ومن الأفكار الانقلابية والمضادة للتعددية الوثنية لالتزام البيت (الحزب) بسنة الجد قصي الذي «أقر للعرب ما كانوا عليه (من وثنية) وذلك أنه كان يراه (التعدد الوثني) دينًا في نفسه لا ينبغي تغييره»[2] ، وأن «الأيديولوجية الهاشمية» ترتكز وتنطلق من «ملة عبد المطلب» كأساس ، ولأن عبد المطلب – في كتاب د. القمني – لم ينقلب على سنة جده قصي سواء الدينية أو السياسية (ص٤٥) ، فالذي يجب أن نبحث فيه هو دليل د. القمني الذي استدل به على تاريخية «الملة التوحيدية» التي أسسها عبد المطلب .

يقول د. القمني : إن عبد المطلب بعد أن حدد الداء (الفرقة القبلية) ووصف الدواء (توحيد الأرباب)

(١) مجلة «أدب ونقد» – العدد ٥٢، ص٦٩ .

(٢) ابن هشام ، جـ١ ، ص٦٨ .

«انطلق يضع أسس فهم جديد للاعتقاد، وهَمَّ يجمع القلوب عند إله واحد يتميز بأنه يلغي التماثيل والأصنام وغيرها من الوساطات والشفاعات ، لأنه لا يقبل من أحد وساطة ولا شفاعة إلا العمل الصالح» (ص٤٦) ، وبيقينية يقول بأن «ابن كثير يؤكد أن عبد المطلب كان مؤسسًا للملة واعتقاد فيروي عن ابن عباس وابن عمر ومجاهد والشعبي وقتادة – عن ديانة أبي طالب بن عبد المطلب – هو على ملة الأشياخ ، هو على ملة عبد المطلب» (ص٤٧) .

يذهب د. القمني – هنا – إلى أن لعبد المطلب ملة لم يعتقدها فقط ، وإنما «كان مؤسسًا لها ، ويقطع بأن ما ذهب إليه هو نفس ما يؤكده ابن كثير بما رواه عن ابن عباس، ولنتفق أو نختلف معه على صواب أو خطأ ما ذهب إليه نبدأ بدليله النقلي .

في كتابه «البداية والنهاية» وفي فصل بعنوان «وفاة أبي طالب عم رسول الله» وفي تعليقه على قوله تعالى ﴿إِنَّكَ لاَ تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (القصص آية ٥٦) ، يروي ابن كثير «قال عبد ا لله بن عباس وابن عمر ومجاهد والشعبي وقتادة : إنها (الآية) نزلت في أبي طالب حين عرض عليه رسول الله أن يقول لا إله إلا الله. فأبى (أبو طالب) أن يقولها ، وقال : هو على ملة الأشياخ ، وكان آخر ما قال : هو على ملة عبد المطلب»[1] .

ومن سياق ما رواه ابن كثير نفهم أن الحفيد (عبد الله بن عباس بن عبد المطلب روى أن عمه (أبو طالب) رفض أن يقول بلا إله إلا ا لله ، وتمسك (ضد هذه الملة التوحيدية) بملة الأشياخ (آباء البيت الهاشمي) وبملة عبد المطلب التي حسب ظاهر وباطن السياق لا تقول (أي لا تؤمن) بلا إله إلا ا لله . وموقف (رواية) الحفيد (ابن عباس) استشهد به ابن كثير لتأكيد موقفه الذي سجله في أكثر من موضع في كتابه ، فمثلاً في الفصل الذي خصصه لتناول وفاة آمنة أم رسول الله يقول بثقة : إن «عبد المطلب مات على ما كان عليه من دين الجاهلية»[2] . وهو موقف حاد في تناقضه مع ما قاله د. القمني ولا يبيح له الوصول بخياله – مهما كان واسعًا –

(١) ابن كثير جـ٣ ، ص١٧٠ .

(٢) المصدر السابق جـ٢ ، ص٢٨٥ .

إلى هذا الحد من الشذوذ الاستنتاجي الذي لا يستند على علم أو منهج أو حتى عقل .

هذا عن الدليل النقلي الذي عمد فيه د. القمني إلى الإسقاط والحذف؛ لأن المحذوف كان ممكنًا - كما رأينا - أن يتعارض مع فروض الكاتب وما يريد الوصول إليه - وللدقة - ما يريد توصيل القارئ إليه ، أن عبد المطلب لابد أن يكون متدينًا . والأهم من التدين - كحالة فردية - أن يكون مؤسسًا لملة (دين - اعتقاد) توحيدية لتكون الأساس «الجاهلي» لإسلام الحفيد «محمد» .

النقطة الثانية : عن علم عبد المطلب بنبوة حفيده وسعيه لتحقيق هذا العلم ، وبدون أن نغرق عقل القارئ بتعريفات لمصطلحات «العلم» و«الأسطورة» و«الحقيقة» و«الوهم» التي قالها د. القمني عن كتابه ، وقيلت عنه بلا تحديد دلالي ، وربما بقصد إرهاب القارئ. ندخل مباشرة في المادة المعلوماتية التي انتقاها د. القمني ونقشها - بلا نقض أو حتى تحفظ - كمعلومات «متواترة» لم تشبها «الأسطرة» التي - في رأيه - شابت الوقائع الجاهلية بزيادة هائلة ومكثفة «عند تدوين التراث الإسلامي في سجلات الإخباريين» .

أول هذه المعلومات ما نقله عن اللقاء السري الذي تم بين عبد المطلب وبين سيف بن ذي يزن (الملك اليمني) قال سيف لعبد المطلب ، «إني مفوض إليك من سر علمي أمرًا غيرك كان لم أبح له به . ولكني رأيتك موضعه فأطلعتك عليه ، فليكن مصونًا حتى يأذن الله فيه» إلى أن يقول : «إذا ولد مولود بتهامة ، بين كتفيه شامة ، كانت له الإمامة إلى يوم القيامة (..) هذا حينه الذي يولد فيه ، يموت أبوه وأمه ، ويكفله جده وعمه . وقد وجدناه مرارًا، والله باعثه جهارًا ، وجاعل له منا أنصارًا (المقصود هنا أهل يثرب فهم من أصل يمني) يعز بهم أولياءه ، ويذل بهم أعداءه، ويفتتح بهم كرائم الأرض. ويضرب بهم الناس عن عرض ، يخمد النيران ويكسر الأوثان ، ويعبد الرحمن ، قوله حكم وفصل ، وأمره حزم وعدل ، يأمر بالمعروف ويفعله ، وينهى عن المنكر ويبطله ، والبيت ذي الطنب والعلامات والنصب ، إنك يا عبد المطلب لجده من غير كذب ، فخر

عبدالمطلب ساجدًا» (ص٥١) .

اعتمد القمني هذه المعلومة للتدليل على علم عبد المطلب «التفصيلي» بنبوة حفيده ، وبكل مراحل حياته من موت الأب والأم وكفالة الجد والعم (تحديدًا)، ومن بعثه وجهر بالدعوة ، واضطهاد وهجرة (إلى يثرب تحديدًا) وانتصار للدعوة وفتوحاته الإسلامية، ولاعتماد هذه المعلومة أغلق نافذة السؤال وأوصد أبواب الشك أمام عقله، وذلك ليفتح نوافذ وأبواب النقل بلا عقل للمعلومة الثانية للتدليل على سعي عبد المطلب لتحقيق «علمه اليقيني المسبق» بنبوة حفيده (محمد) فينقل عن العباس «قال عبد المطلب : قدمت من اليمن في رحلة الشتاء فنزلنا على حبر من اليهود يقرأ الزبور ، فقال : من الرجل ؟ قلت : من قريش ، قال : من أيهم ؟ قلت : من بني هاشم ، قال : أتأذن لي أن أنظر إلى بعضك . قلت : نعم ما لم يكن عورة ، قال (عبد المطلب) ففتح إحدى منخريّ فنظر فيها ثم نظر في الأخرى فقال الحبر: أنا أشهد أن في إحدى يديك ملكًا وفي الأخرى نبوة، وإنما نجد ذلك (أي كلا من الملك والنبوة) في بني زهرة. فكيف ذاك؟ قلت : لا أدري. فقال : إذا تزوجت فتزوج منهم ، فلما رجع عبدالمطلب إلى مكة تزوج هالة بنت وهيب بن عبدمناف . فولدت له حمزة وصفية ، وزوج ابنه عبد الله آمنة بنت وهب أخي وهيب . فولدت له رسول الله . فكانت قريش تقول: فلح عبدالله على أبيه ، أي فاز وظفر، ثم رأيت في أسد الغابة ، أن عبدالمطلب تزوج هو وعبدالله (ابنه) في مجلس واحد . وجاز أن يكون الملك والنبوة اللذان قال عنهما الحبر هما نبوته وملكه - صلى الله عليه وسلم - لأنه أعطيهما» (ص٥٢)، وأشار إلى مرجعه «السيرة الحلبية، جـ١ ص٧٣» .

صدّق د. القمني (الذي يعتمد العلم لا الأساطير) عملية «قراءة كف» عبد المطلب كعملية تنبوئية فذة تستحق الاحتفاء بها والاستناد عليها للبرهنة على حقيقية «علم» وتاريخية «سعي» عبد المطلب لإنجاح عملية «قراءة الكف» بزواجه «لما رجع» من بني زهرة بن كلاب (شقيق قصي) وكعملية تالية ومكملة ومؤكدة لما تم في «اللقاء السري» بين عبد المطلب وسيف بن ذي يزن ؛ لذلك لم يسأل (كباحث) عن كيفية معرفة الحبر اليهودي بكمون

«الملك والنبوة» في دماء بني زهرة . واكتفي (كمادي - عقلاني - علمي) بتصديق وجود «الملك والنبوة» في خطوط كف عبد المطلب ، وهذا حقه الذي أقررنا - ونقر - به .

ولكن المفزع في أمر د. القمني أنه لم يكتف برفض استخدام حقوقه كباحث بالسؤال ، لكنه رفض - بسكوته - فكرة تفكير مصدر المعلومة (الحلبي) في عملية «قراءة الكف» ، وهذا ما اكتشفناه ونحن نراجع المعلومة في السيرة الحلبية . فبجانب ممارسته لعادته بدس العبارة الأخيرة «وجاز أن يكون الملك والنبوة ... الخ» في كلام الحلبي. تجاهل. د. القمني - تمامًا - التساؤل القلق والملاصق لعبارة «أن عبد المطلب تزوج هو وعبد الله في مجلس واحد» يقول الحلبي : «قيل وفيه (خبر زواج عبد المطلب وابنه في ليلة واحدة من بني زهرة) تصريح بأن عبدا لله كان موجودًا حين قال الحبر لعبد المطلب أن النبوة موجودة فيه . فكيف تكون موجودة (فيه) مع انتقالها لعبدا لله؟» ويزداد قلق الحلبي فيقول : «من أين أن عبد المطلب تزوج هالة عقب مجيئه من عند الحبر حتى يكون قول الحبر لعبد المطلب . وفيه أن هذا لا يحسن إلا لو كانت أم عبد الله من بني زهرة»[1] ، وهذا ما لم يكن لأن أم عبد ا لله هي «فاطمة بنت عمرو من بني مخزوم» . وبمخزومية أم عبدالله . وبزواجه مع والده في مجلس واحد يبقى تساؤل الحلبي عن كيفية انتقال الملك والنبوة من عبد المطلب إلى عبدالله .؟ يطارد القمني باحثًا عن إجابة علمية وليست أسطورية ، ولأن الكف المقروءة هي كف عبدالمطلب . ولأن «حمزة» هو ثمرة زواج عبد المطلب من بني زهرة ، ولأن د. القمني اعتمد هذه الأسطورة كدليل تراثي على «سعي» الجد لتحقيق نبوة الحفيد ، فهل سيذهب مع دلالة الأسطورة إلى أحقية حمزة بن عبد المطلب بالملك والنبوة .؟

ونقف عند هذا الحد الذي نظنه قد وضع عقولنا - بيقين - على أسطورية دور عبد المطلب في تأسيسه للدين، وعلمه وسعيه لتحقيق نبوة حفيده محمد. ووضع عقولنا على حقيقة أن د. القمني لم يقصد إعلاء شأن عبد المطلب (الجد) بقدر ما تعمد - ومع سبق الإصرار والترصد - جهلنة الدين والنبوة ، وذلك

(١) الحلبي «السيرة الحلبية» ، دار المعرفة - بيروت - جـ١ ص٧٣ .

كخطوة ثانية في انقلاب د. القمني على الثوابت التاريخية

* * *

– ٤ –

راجعنا في الأوراق السابقة قانونية «ارتباط توحيد القبائل بتوحيد الأرباب» وحقيقة «سعي» عبد المطلب لتحقيق «علمه اليقيني المسبق» بنبوة حفيده محمد ، وخرجنا بخرافية هذا الارتباط، واستحالة العلم والسعي الهاشمي . والآن نأتي إلى موقف د. سيد القمني من الرسالة (القرآن) .

وللعلم نشير إلى أن ما سنراجعه – هنا – هو جزء من «كل» موقف د. القمني من القرآن ؛ لأن «كل» موقفه مفرق في كتبه ودراساته التي خلص فيها إلى أن «الأسطورة» و«اليهودية» – كمنابع قبل إسلامية– شكلتا بعض الوعي المعرفي المطروح في سوره . ونحن – كما قلنا – خصصنا هذه الأوراق لمراجعة كتابه «الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية» الذي أضاف فيه – إلى «الأسطورة» و «اليهودية» – المنبع الشعري» الذي وجد القمني في قاموسه الشعري ـ اللغوي (السابق للإسلام) المنبع الجاهلي للصياغة القرآنية. وهذا المنبع هو شعر أمية بن أبي الصلت .

وأمية ـ كما قدمه ـ د. القمني في كتابه هو «أمية بن عبد الله بن أبي الصلت الذي تصله أمه رقية بنت عبدشمس بن عبد مناف ببيت عبد مناف بن قصي»(ص٦٩) ، وجده «أبو زمعة» حليف عبد المطلب ورفيقه في رحلته القومية إلى اليمن (ص٤٥) ، وبجانب النسب والتحالف استطاع أمية – رغم تنافس الحنفاء – أن يحتل مكانة بارزة كواحد من «تلامذة الحنيفية الكبار» (ص٦٣) – بعد عبد المطلب «أستاذ الحنيفية الأول» وزيد بن عمرو بن نفيل الذي «يعد ثاني الرواد الحنيفيين أثرًا وأكثرهم خطرًا بعد عبدالمطلب» (ص٦٥) ، «وحرم على نفسه الخمر وتجنب الأصنام، وصام، والتمس الدين، وذكر إبراهيم وإسماعيل ، وكان أول من أشاع بين القرشيين افتتاح الكتب والمعاهدات والمراسلات بعبارة : باسمك اللهم – استعملها النبي محمد ثم تركها واستعمل بسم الله الرحمن الرحيم– وقد روى الإخباريون قصصًا عن التقاء أمية بالرهبان وتوسمهم فيه إمارات النبوة . وعن هبوط كائنات مجنحة شقت قلبه

ثم نظفته وطهرته تهيئـــــة لمنحه النبوة (ص٦٩) .

و«يعتبر أمية أحسن الحنفاء حظًا في بقاء الذكر ، فقد بقي كثير من شعره، وحفظ قسط لا بأس به من أخباره، وسبب ذلك (ينقل عن د. جواد علي – بتحريف–) هو بقاؤه إلى ما بعد البعثة، واتصاله بتاريخ النبوة والإسلام اتصالاً مباشرًا ، وملاءمة شعره ـ بوجه عام ـ لروح الإسلام، برغم أنه حضر البعثة ولم يسلم، ولم يرض بالدخول في الإسلام، لأنه كان يأمل أن تكون له النبوة. ويكون مختار الأمة وموحدها؛ ولذلك برز كنموذج للاستقامة والإيمان والتطهر والزهد والتعبد، وقد مات سنة تسع للهجرة بالطائف كافرًا بالأوثان وبالإسلام» (ص٧٠) .

بجانب ما سبق ، فأمية – في رؤية د. القمني – ليس كأي فرد – قاعدي – في جيش الحنفاء ، لكنه واحد من أهم مجتهديهم لاستطاعته – بتفرد – تحت قاموسه الشعري – اللغوي الذي مكنه باقتدار من صياغة تعاليم ملة عبد المطلب الحنيفية ، لذلك ينقل بانبهار من شعر أمية حول عقيدته في البعث والحساب :

باتت همومي تسري طوارقها
أكف عيني والدمع سابقها
مما أتاني من اليقين ولم
أوت براة يقصي ناطقها
أم من تلظى عليه واقدة النـ
ـار محيط بهم سرادقها
أم أسكن الجنة التي وعد الأبـ
ـرار مصفوفة نمارقها

..الخ (ص٦٩) .

وفي رب الحنيفية ينقل :

إله العالمين وكل أرض
ورب الراسيات من الجبال
بناها وابتني سبعًا شدادًا
بلا عمد يرين ولا حبال

.. الخ (ص٦٩) .

وعن عذاب الدار الآخرة ينقل :

وسيق المجرمون وهم عراة
إلى ذات المقامع والنكال
فنادوا ويلنا ويلاً طويلاً
وعجوا في سلاسلها الطوال
فليسوا ميتين فيستريحوا
وكلهم بحر النار صالي
وحل المتقون بدار صدق
وعيش ناعم تحت الظلال

..الخ (ص٧٢)

وبدون أن يكاشف قارئه بدوافع انبهاره بشعر أمية ، وهل عاش ـ كباحث ـ القلق العلمي بمراحل شكه

وسؤاله وبحثه المحايد الموضوعي في آراء العلماء في شعر أمية والحنفاء لنرى انبهاره – في الحدود المعقولة – كنتيجة علمية .. أم نتيجة لدوافع أيديولجية .؟

لم ير د. القمني ضرورة علمية لهذه المكاشفة ، واكتفى بتقديم هذه الأشعار المقلقة بقوله: «ليلحظ قارئنا أننا نستند هنا في أمر هذا الشعر إلى مصادره الأصلية ، إضافة إلى العودة إلى حل مسألة الانتحال فيه ، والأخذ بما انتهى إليه الباحثون لتأكيده غير منحول ، فهي مهمة لها رجالها المتخصصون . وإليهم مرجعنا في الأمر ، وينسحب ذلك على كل ما أوردناه من أشعار الحنفاء » (ص٦٧) ؛ ليوحي بأن شعر أمية (والحنفاء) خارج المناقشة ، وأن «عدم انتحاله» هو الرأي الذي انتهى إليه «أهل التخصص» ، وذلك بغرض تأهيل القارئ لتلقي ما سينقله عن د. جواد علي «في أكثر ما نسب إلى هذا الشاعر من آراء ومعتقدات ، ووصف ليوم القيامة والجنة والنار ، تشابه كبير وتطابق في الرأي جملة وتفصيلاً لما ورد عنها في القرآن الكريم ، بل نجد في شعر أمية استخدامًا لألفاظ وتراكيب واردة في كتاب الله والحديث النبوي قبل المبعث ، فلا يمكن – بالطبع – أن يكون أمية قد اقتبس من القرآن ، لأنه لم يكن منزلاً يومئذ ، وأما بعد السنة التاسعة الهجرية . فلا يمكن أن يكون قد اقتبس منه أيضًا ، لأنه لم يكن حيًّا ، فلم يشهد بقية الوحي ، ولن يكون هذا الفرض مقبولاً في هذه الحال.. ثم إن أحدًا من الرواة لم يذكر أن أمية ينتحل معاني القرآن وينسبها لنفسه ، ولو كان قد فعل لما سكت المسلمون عن ذلك ، ولكان الرسول أول الفاضحين له» ويضيف د. القمني لتأكيد ما نسبه إلى د. جواد «وهذا – أيضًا – مع رفض أن يكون شعره منحولاً أو موضوعًا من قبل المسلمين المتأخرين ، لأن في ذلك تكريمًا لأمية وارتفاعًا بشأنه ، وهو ما لا يقبل مع رجل كان يهجو نبي الإسلام بشعره. ولا يبقى (في رأي د. القمني) سوى أنه (أمية) كان حنيفيًّا مجتهدًا استطاع أن يجمع من قصص عصره ، وما كان عليه الحنفاء من رأي في شعره خاصة مع ما قاله بشأنه ابن كثير – وقيل إنه كان مستقيمًا ، وأنه كان أول أمره (في الجاهلية) على الإيمان . ثم زاغ عنه (بعد الإسلام) – ولا ريب (الكلام للقمني) أن الاستقامة تفرز الاستقامة

وتلتقيها . وربما كتب (أمية) ما كتب إبان هذه الفترة التي حددها لنا ابن كثير. ولا ريب أنها كانت قبل البعثة النبوية . لأنه بعده – ولا شك – زاغ عن إيمانه واستقامته . إذ رأى الملك والنبوة تخرج من بين يديه بعد أن أعد نفسه لها طويلاً » (ص٧٣-٧٤).

هذا – بالحرف الواحد – ما قاله د. القمني عن أمية بن أبي الصلت. وما قاله يحاصر عقل القارئ بأن أمية أولاً : «برز كنموذج للاستقامة والإيمان والتطهر والزهد والتعبد» ، ثانيًا : أنه كان حنيفيًّا مجتهدًا استطاع – بجهده الفذ – أن يكتب ما كتب من أشعار. ثالثًا : أن ما نقله من شعر أمية «غير موضوع» . رابعًا : أن ما كتبه أمية (والذي جاء مطابقًا لما ورد في القرآن) كتبه قبل البعثة النبوية، أي قبل نزول القرآن ، ربما بسنوات ، وكل ذلك يحصر عقل القارئ في دائرة التسليم بالاحتمال المسكوت عنه وهو استعانة النبي محمد بشعر أمية في كتابة قرآنه .

ونكرر إقرارنا بحق د. القمني في ممارسة الشك بلا سقف يحدد مداه ، وأن يصل شكه – كمادي – إلى حد التشكيك في القرآن وإلى حد طرح شعر أمية كمنبع جاهلي لكتاب الإسلام المقدس ، فهو في شكه في قدسية القرآن لم يكن الأول ولن يكون الأخير ، لكن الفارق بينه وبين غيره من الباحثين الذين اتفق معهم في النتائج ، أنهم طرحوا كل الاحتمالات على بساط البحث وناقشوا أدلة كل احتمال وخرجوا برأي يميل إلى أخذ محمد في قرآنه من شعر أمية ، وصاغوا هذه النتيجة في أسلوب واضح ومعبر – بدقة – عن مقصودهم بحيث لا يحتمل تأويلاً أو معنى آخر غير الذي قصدوه ، ومن هؤلاء الباحثين: كليمان هوار – بور – فردرش شولتيس – وبوضوحهم أتاحوا لعلماء الغرب فرصة مراجعة هذا الرأي ونقده ، ومن أشهر العلماء العرب الذين نقدوا هذا الرأي الاستشراقي د. طه حسين في كتابه «في الشعر الجاهلي» ، ود. شوقي ضيف في كتابه «تاريخ الأدب العربي» المجلد الأول «العصر الجاهلي» ود. جواد علي في موسوعته «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام» .

أما د. القمني فقد ناقش بتوسع ونفى بيقين شبهة استعانة أمية بالقرآن وسكت بلا مبرر منطقي أو علمي عن استكمال بحث شبهة استعانة النبي محمد

بشعر أمية ، وحجته وحجة أنصاره من التنويريين أن «الحالة الراهنة للثقافة السائدة في المجتمع لا تحتمل التصريح بالاحتمال المسكوت عنه ؛ لذلك سكت ؛ لأنه - كما قيل على لسانه -: «ليس من الضروري أن أستنتج ولكن القارئ يمكن أن يستنتج ما انتهى إليه . وبالتالي أعتمد كثيرًا على القارئ في استنتاج كثير من النتائج»[1] وحسب هذه الحجة «التنويرية» فأبسط العقول ذكاء تستنتج من نفي الاحتمال الأول إثبات الاحتمال الثاني. وهو أن الحفيد الهاشمي (محمدًا) كما ورث دين جده (عبد المطلب) التوحيدي، وكما أخذ تسمية دينه بـ«الإسلام» من زيد بن عمرو بن نفيل ، فقد استعان بشعر أمية واقتبس منه تراكيبه وألفاظه ، وادعى أن ما اقتبسه ما هو إلا وحي إلهي .

وللحقيقة نحن لا نستطيع تعليق عدم مناقشة د. القمني للاحتمال الثاني على مشجب الحالة الراهنة للثقافة السائدة في المجتمع المصري. أولاً : لأنه قيل في التسويق العلماني لكتاب د. القمني : إنه «بداية لثورة ثقافية» أي أنه كتبه لتثوير «الحالة الراهنة» ، ثانيًا : لأن «كل» الكتاب قائم على الصراع الهاشمي - الأموي . وهو صراع - كما بيّنا - اقترف د. القمني لتأكيد محوريته كل أنواع الحرام العلمي بدءًا من التزوير والتحوير والتحريف للنصوص التراثية وانتهاءً باختلاق خرافات «ملة عبد المطلب» و«الأيديولوجية الهاشمية» و«أهداف الحزب الهاشمي» في صراعه مع «الحزب الأموي» فإذا كان النبي محمد هو الحفيد الهاشمي الملتزم بخطط جده وأهداف حزبه ، فأمية (الشاعر) هو ابن رقية بنت عبد شمس بن عبد مناف و «خاله» أمية بن عبد شمس بن عبدمناف الذي ساورته «الأطماع في أخذ ما بيد عمه (هاشم) من ألوية الشرف بالقوة » (ص٣٩) ، أي أنه (الشاعر أمية) جزء من الحزب الأموي فضل الكفر على الإسلام بسبب علاقته بسادات هذا الحزب (راجع ص٧٠) .

وعليه . فإذا صدقنا حجة د. القمني في نفي الاحتمال الأول أن أمية لو كان ينتحل معاني القرآن وينسبها لنفسه «لما سكت المسلمون على ذلك . ولكان الرسول أول الفاضحين له» وهي حجة قوية وعقلانية . ولخصوصية علاقة أمية

(١) د. القمني «الأسطورة والتراث» ، ص٢٨١ .

بالحزب الأموي فالعقل والمنطق والبحث العلمي كانوا يفرضون على د. القمني بحث الاحتمال الثاني لكشف موقف أمية وحزب أخواله الأمويين من الحفيد الهاشمي الذي - حسب الاحتمال المسكوت عنه - يستعين بأشعار ابن أختهم في كتابة قرآنه . وهل سكت أمية على ما يفعله محمد الهاشمي وهل سكت الحزب الأموى وضحى بهذه الفرصة لإجهاض الخطط الهاشمية بكشف المنبع الأموي للقرآن.؟ كان يجب - علميًّا ومنطقيًّا - على د. القمني بحث هذه الجزئية الخطيرة والتنقيب في كتب التراث عن وقائع ترصد موقف أمية والحزب الأموي . ولكن - وللأسف - لم يرد القمني اقتحام هذه المنطقة لإنارتها، وفضل أن يتحسس القارئ بعقله ما سكت عنه الدكتور التنويري .

ونحن أمام هذه الرغبة القمنية رجعنا إلى المراجع التاريخية للبحث والتنقيب عن الموقف الأموي (الشاعر والحزب) لنمسك بالموقف القمني ، ولنبدأ بموقف أمية الذي رواه ابن كثير والذي لا نشك في علم د. القمني به ، والذي - أيضًا - لا نشك في تجاهله المتعمد لهذه الواقعة التي تسجل اللقاء الوحيد الذي جمع بين النبي محمد والشاعر أمية ، فقد روى ابن كثير أن أمية لما قدم من البحرين إلى مدينته الطائف قال لأهلها : ما يقول محمد بن عبد الله.؟ قالوا : يزعم أنه نبي. هو الذي كنت تتمنى .. فخرج أمية حتى قدم مكة فلقيه ، فقال : يا ابن عبد المطلب ما هذا الذي تقول .؟ (رد الرسول) أقول : إني رسول الله، وأن لا إله إلا الله . قال أمية : أريد أن أكلمك فعدني غدًا . قال الرسول : فموعدك غدًا . قال أمية : فتحب أن آتيك وحدي أو في جماعة من أصحابي وتأتيني وحدك أو في جماعة من أصحابك.؟ فقال الرسول : أي ذلك شئت . قال أمية : فإني آتيك في جماعة فأت في جماعة .. فلما كان الغد غدا أمية في جماعة من قريش . وغدا رسول الله معه نفر من أصحابه حتى جلسوا في ظل الكعبة .. فبدأ أمية فخطب ثم سجع ثم أنشد الشعر (كل ذلك لإظهار قدراته وتعجيز النبي) حتى إذا فرغ الشعر قال أمية : أجبني يا ابن عبد المطلب . فقال رسول الله : بسم الله الرحمن الرحيم ﴿**يس والقرآن الحكيم** .. حتى إذا فرغ منها وثب أمية يجر رجليه . فتبعته قريش يقولون : ما تقول يا أمية .؟ قال :

أشهد أنه على الحق»[1] .

هذا هو اللقاء الذي تجاهله د. القمني (ولم يجهله) والمعروف أن الآية ٦٩ من سورة يس تقول ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُبِينٌ﴾ والمفهوم من سياق رواية ابن كثير أن أمية استمع إلى هذه الآية من الرسول نفسه ، ولم يكتشف (رغم كفره) ما اكتشفه الدكتور التنويري رغم إسلامه) التشابه الكبير والتطابق في الرأي جملة وتفصيلاً بين شعره والقرآن. لذلك شهد بأن محمد «على الحق»، وبعد سبع سنوات من هذا اللقاء وهذه الشهادة ، ذهب ليعلن إسلامه «ولكن بعض أهل مكة علموا بمسيره فأرادوا رده عن غايته» ليس بكشفهم له استعانة النبي محمد بشعره ، وإنما بإحياء العصبية الجاهلية في قلبه وتذكيره بمن قتل في غزوة بدر من زعماء الحزب الأموي .

وهذه الواقعة تضع عقولنا على حقيقة أن د. القمني لم يتحرك بحياد – للبحث ، ولم يحركه العلم ، وإنما تحرك وحركه هدف واحد ووحيد هو التشكيك في فكرة الوحي «الغيبية» لتناقضها مع ماديته ؛ ولذلك لم يكتف بتجاهل معلومة تاريخية كانت – على الأقل – كفيلة بترشيد رأيه ، لكنه – بقصد – اقترف جريمة تحريف نصوص مرجعه ليوهم القارئ بأن «د. جواد علي» يشاركه هذا الرأي في القرآن .

ولأن د. جواد علي يعد واحدًا من أهم العلماء العرب الذين نقضوا هذا الرأي بشمولية وحياد وموضوعية العالم الباحث عن الحقيقة، وأفرد لمناقشة هذه الشبهة الاستشراقية عشرات الصفحات في موسوعته الفذة عن تاريخ العرب قبل الإسلام . فنحن سنحاول نقل «بعض» ما قاله في فصل «الحنفاء» لنقارنه بما نقله د. القمني ، يقول د. جواد «في أكثر ما نسب إلى هذا الشاعر من آراء ومعتقدات دينية ووصف ليوم القيامة والجنة والنار ، تشابه كبير وتطابق في الرأي جملة وتفصيلاً ، لما ورد عنها في القرآن الكريم ، بل نجد في شعر أمية استخدامًا لألفاظ وتراكيب واردة في كتاب الله وفي الحديث النبوي ، فكيف وقع ذلك (التشابه) ؟ وكيف حدث هذا التشابه؟ هل حدث ذلك على سبيل الاتفاق ، أو أن أمية أخذ مادته من

(١) ابن كثير : مرجع سابق ، جـ٢ ، ص٢٣٠ .

القرآن الكريم ، أو كان العكس ، أي أن القرآن الكريم هو الذي أخذ من شعر أمية فظهرت الأفكار والألفاظ التي استعملها أمية في آيات الله وسوره .؟ فكتاب الله إذن هو صدى وترديد لآراء ذلك الشاعر المتأله (..) أو أن كل شيء من هذا الذي نذكره ونفترضه افتراضًا لم يقع ؛ وأن ما وقع ونشاهده سببه أن هذا الشعر وضع على لسان أمية في الإسلام وأن واضعيه حاكوا في ذلك ما جاء في القرآن الكريم فحدث لهذا السبب هذا التشابه.؟»

بعد تساؤلاته يبدأ بهدوء في مناقشة هذه الاحتمالات . فيقول عن الاحتمال الأول: «وهو فرض أخذ أمية من القرآن. فهو احتمال إن قلنا بجوازه ووقوعه . وجب حصر هذا الجواز في مدة معينة ، وفي فترة محدودة تبتدئ بمبعث الرسول . وتنتهي في السنة التاسعة من للهجرة ، وهي سنة وفاة أمية بن أبي الصلت ، أما ما قبل المبعث، فلا يمكن أني يكون أمية قد اقتبس من القرآن ؛ لأنه لم يكن منزلاً يومئذ . أما بعد السنة التاسعة فلا يمكن أن يكون هذا الفرض مقبولاً في هذه الحالة .. إلا إذا أثبتنا بصورة جازمة أن شعر أمية الموافق لمبادئ الإسلام ولما جاء في القرآن قد نُظم في هذه المدة المذكورة . أي بين المبعث والسنة التاسعة من الهجرة (...) ولكن من في استطاعته تثبيت تواريخ شعر أمية وتعيينه. وتعيين أوقات نظمه.؟ إن في استطاعتنا تعيين بعضه من مثل الشعر الذي قاله في مدح عبدالله بن جدعان أو معركة بدر . ولكننا لا نستطيع أن نفعل ذلك بالغالبية منه ، وهي غالبية لم يتطرق الرواة إلى ذكر المناسبات التي قيلت فيها ، ثم إن بعض هذا الكثير مدسوس عليه ، مروي لغيره، وبعضه إسلامي . فيه مصطلحات لم تعرف إلا في الإسلام ، فليس من الممكن الحكم على آراء أمية الممثلة في شعره هذا بهذه الطريقة ، ثم إن أحدًا من الرواة لم يذكر أن أمية كان ينتحل معاني القرآن الكريم وينسبها إلى نفسه ولو كان فعل لما سكت المسلمون عن ذلك ولكان الرسول أول الفاضحين له».

وبعد نفيه لاحتمال أخذ أمية من القرآن يقول : «يبقى لدينا افتراض آخر هو أخذ القرآن الكريم من أمية ، وهو افتراض ليس من الممكن تصوره . فعلى قائله إثبات أن شعر أمية في هذا الباب

هو أقدم عهدًا من القرآن ، وتلك قضية لا يمكن إثباتها أبدًا ، ثم إن قريشًا ومن لف لفها ممن عارضوا الرسول لو كانوا يعلمون ذلك ويعرفونه لما سكتوا عنه ، ولقالوا له: إنك تأخذ من أمية. كما قالوا له : إنك تتعلم من غلام نصراني كان مقيمًا بمكة ، وإليه أشير في القرآن الكريم بقوله : ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (النحل :١٠٣) ولم يشيروا إلى أمية بن أبي الصلت . ثم إن أمية نفسه لو كان يعلم ذلك أو يظن أن محمدًا إنما يأخذ منه . لما سكت عنه، وهو خصم له ، ومنافس عنيد، أراد أن تكون النبوة له . وإذا بها عند شخص آخر ينزل الوحي عليه . ثم يتبعه الناس فيؤمنون بدعوته . أما هو فلا يتبعه أحد، هل يعقل سكوت أمية لو كان قد وجد أي ظن - وإن كان بعيدًا - يفيد أن الرسول قد أخذ فكرة منه .؟ لو كان شعر أمية كذلك لنادى به حتمًا »[1].

ويؤكد د. جواد «أما أنا ، فأرى أن مرد هذا التشابه والاتفاق إلى الصنعة والافتعال، لقد كان أمية شاعرًا ، ما في ذلك شك؛ لإجماع الرواة على القول به، وقد كان ثائرًا على قومه، ناقمًا عليهم؛ لتعبدهم للأوثان، وقد كان على شيء من التوحيد والمعرفة باليهودية والنصرانية. ولكني لا أظن أنه كان واقفًا على كل التفاصيل المذكورة في القرآن وفي الحديث عن العرش والكرسي، وعن الله وملائكته، وعن القيامة والجنة والنار والحساب والثواب والعقاب ونحو ذلك. إن هذا الذي أذكره شيء إسلامي خالص لم ترد تفاصيله عند اليهود ولا النصارى، ولا عند الأحناف. فوروده في شعر أمية وبالكلمات والتعابير الإسلامية هو عمل جماعة فعلته في عهد الإسلام وضعته على لسانه كما وضعوا أو وضع غيرهم على ألسنة غيره من الشعراء والخطباء»، ويمضي د. جواد فيقول: «ولابد وأن يكون هذا الوضع قد صنع في القرن الأول للإسلام؛ لأن أهل الأخبار القدامى يذكرون بعض هذا الشعر، وقد يكون قد وضع أكثره في عهد الحجاج تقربًا إليه ؛ لأنه من ثقيف، وتتبين آية الوضع في شعر أمية في عدم اتساقه وفي اختلاف أسلوبه وروحه، فبينما نجد شعره المنسوب إليه في المدح أو في الرثاء أو في الأغراض الأخرى مما ليس لها صلة مباشرة بالدين في ديباجة

(١) د. جواد علي : المفصل ، جـ٦، ص٤٩٠ /٤٩٢ .

جاهلية على نسق الشعر المنسوب إلى شعراء الجاهلية، نجد القسم الديني منه والحكمي في أسلوب بعيد عن هذا الأسلوب، وبعيد عن الأساليب المعروفة عن الجاهليين، أسلوبًا يجعله قريبًا من شعر الفقهاء والصوفيين المتزمتين» ويقول : « وأثر الوضع على بعض شعر أمية واضح ظاهر لا يحتاج إلى دليل، وهو وضع يثبت أن صاحبه لم يكن يتقن صنعة الوضع جيدًا» ويبرهن على صواب رأيه بقصيدة منسوبة إلى أمية يقول فيها :

محمدًا أرسله بالهدى
فعاش غنيًّا ولم يُهتضم
عطاء من الله أعطيته
وخصّ به الله أهل الحرم
وقد علموا أنه خيرهم
وفي بيتهم ذي والكرم

إلى أن يقول :

أطيعوا الرسول عباد الإلـ
ـه تنجون من شر يوم ألم
تنجون من ظلمات العذاب
ومن حر نار على من ظلم
دعانا النبي به خاتم
فمن لم يُجبهُ أسر الندم
نبي هدى صادق طيب
رحيم رءوف يوصل الرحم
به ختم الله من قبله
ومن بعده من نبي ختم
يموت كما مات من قد مضى
يرد إلى الله باري النسم

ويختم هذه القصيدة بهذا البيت :

كتابًا من الله نقرأ به
فمن يعتريه فقدمًا أثم

ونقول مع د. جواد للقارىء «اقرأ هذه المنظومة، ثم أحكم على صاحبها هل تستطيع أن تقول : إنه كان شاعرًا مغاضبًا للرسول ، وأنه مات كافرًا ، وأن صاحبها رثى كفار قريش في معركة بدر ، وأنه ما قال في الإسلام وفي الرسول؟ اللهم لا يمكن أن يقال ذلك أبدًا»[1].

وأخيرًا : أظن أننا بما قلناه وبما نقلناه عن د. جواد قد استطعنا الإمساك بحقيقة موقف د. القمني من القرآن، ونستطيع أن نقول - بثقة - إنه موقف غير علمي، وللدقة يشكل جريمة علمية .

وتبقى كلمة :

هذه كانت مجرد محاولة -متواضعة- لكسر قشرة دعوى «استحالة النقد»

(١) المرجع السابق ، جـ٦ ص٤٩٧ .

لنرى بعقولنا حقيقة المشروع الفكري للدكتور سيد القمني. وهل -فعلاً- هو بداية لثورة ثقافية تستلهم وتطور التراث العقلاني الحر في الثقافة العربية الإسلامية... أم هو مرحلة من مراحل الثورة المضادة التي تنخر - بقصد وبسوء نية - في ثوابتنا الدينية والتاريخية؟

وهي محاولة - بصدق - لم أنشغل فيها بالتفتيش في قلب د. القمني اليقيني، إن التكهن بمكنون النوايا مغامرة غير ممكنة ، وغير مجدية على كل المستويات. وهي مغامرة كفيلة بحرق جسر «الحوار» الذي نسعى - بجهد - لمده . ونجتهد لامتداده إلى الإقرار «الفعلي» و«المبدئى» بـ « حق الاختلاف» بلا سقف يحد من ممارسة هذا «الحق» سوى سقف « العلم » بأخلاقه وآلياته المنهجية . لذلك فقد اكتفيت بالتعامل العقلي مع كتابات د. القمني المطبوعة والمنشورة (أي التى يستطاع التأكد مما فيها بالحواس) وتخيرت من كتاباته كتابه «الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية » لأسباب ذكرتها في المقدمة. وحاولت البحث في توثيق د. القمني لفروضه . وإعمال عقلي في كيف «أجبر» -بمنهجه المادي- النصوص التراثية «على البوح بمكنوناتها»[1] الجاهلية لمثلث (الرسول - الرسالة - الدولة) وقد بذلت ما أستطيعه من جهد انتهى بي إلى النتائج التى سطرتها في الأوراق السابقة . وهي نتائج تذهب بي إلى القول بأن الثورة الثقافية التى ابتدأها د. القمني بكتابه «الحزب الهاشمي» هي ثورة مضادة تنخر - بسوء نية - في ثوابتنا لتلائم - بعد ماركستها - احتياجات الثورة الاشتراكية «القادمة»[2] .



(١) مجلة «أدب ونقد» العدد ٦٢ ص ١٢١ .

(٢) أدب ونقد، العدد ١٠٧ ص ٧ .

دراسات إسلامية

عبد المجيد الصغير

الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام

قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة

دار المنتخب العربي

توزيع
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت - الحمرا - شارع اميل اده - بناية سلام
هاتف : 802296- 802407- 802428
ص. ب : 113/6311 - بيروت - لبنان
تلكس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

حوار

كيف تتخفف من أحزانك؟

د. عبد المنعم شحاتة

مقدمة :

قدر لكل فرد أن يواجه موت شخص حميم له (أب، أم، زوجة، ابن، صديق) في فترة ما من حياته ، قد تكون مرت ، وقد تكون منتظرة . وهذه المواجهة مؤلمة ، وتعد أكثر مآسي الحياة وأشقها على النفس ، وقد تؤدي إلى مخاطر كثيرة ، كإصابة المَكْرُوب (من فقد عزيز) بأعراض مرضية (بدنية أو نفسية) مختلفة ، وقد تصل خطورتها إلى وفاته أو محاولته الانتحار . هذا بالاضافة إلى اللاتوافق النفسي الاجتماعي الذي يعانيه المكروب فترة طويلة بعد وفاة من يحب ، قد تصل إلى عدة سنوات ، فوفاة شخص عزيز حدث:

أ ـ شديد الشيوع ، فلا ينجو منه أحد .

ب ـ مفاجئ يأتي بغتة ، فلا يتهيأ ـ انفعاليًا ـ لاستقباله أحد .

جـ ـ يترتب عليه مدى واسع من الآثار الجسمية والنفسية والاجتماعية ، وتمتد معاناة المكروب من هذه الآثار لشهور ، وربما لسنوات[1] .

لكل ما سبق فإن تناول الحزن بالدراسة أمر شديد الأهمية ، فمن

---

(١) انظر مقال : J. Pennbaker وآخرين

(١٩٩٠) «تعجيل عمليات التغلب على الأسى» . المنشور «بمجلة الشخصية وعلم النفس الاجتماعي» (تصدرها : جمعية علم النفس الأمريكية) مجلد ، ٩٨ : ٥٢٨ ـ ٥٣١ .

خلال هذه الدراسة يتم نشر ثقافة التعامل مع الحزن بين أفراد الجمهور العام، وكذلك يتم تبصيرهم بالقواعد المنظمة لعملية التخفف من الحزن بشكل يمكنهم من:

أ- اتباع السبل الملائمة للتغلب على أحزانهم الخاصة.

ب- معرفة الأساليب الأكثر فعالية لمساعدة الآخرين في التخفف من أحزانهم.

جـ- تجنب ما ينجم عن المحاولات الذاتية التلقائية، أو تلك التي يقوم بها الآخرون، من أثار سلبية قد تعوق عملية التخفف.

ونظرًا لأهمية هذا النوع من الدراسات، ونظرًا لما تحققه من مزايا، يتزايد اهتمام علماء النفس الغربيين بها[1]. في الوقت الذي لم يلتفت - في حدود المعلومات المتاحة لنا - علماء النفس المصريون والعرب إلى هذا الموضوع، على الرغم من تناول الفلاسفة المسلمين له، والذي لم يقتصر على مظاهره وأسبابه كما فعل ابن سينا (ت: ٤٢٨هـ)[2]، وأثاره كحصر أبي الفرج الجوزي (ت: ٥٩٧هـ) للآثار الانفعالية المترتبة على موت محبوب[3]، وإنما اهتموا بكيفية التغلب عليه، حيث وضح أبو إسحاق الكندى (ت: ٢٥٦هـ) طرق التغلب على الحزن الناتج عن فقد محبوب وفوت مطلوب[4]، وأشار أبو زيد البلخي (ت ٣٢٢هـ) إلى أن تسكين الجزع - فرط الحزن وشدته - يكون بحيلتين: خارجية كوعظ الواعظين، وداخلية تتمثل في ترويض النفس على تقبل الأمر[5]، كما وضع ابن ناصر الدين الدمشقي (ت: ٧٧٧هـ) كتابًا لهذا الغرض ضمنه مجموعة الآيات القرآنية والأحاديث

---

(١) حتى أن المجلات العلمية المتخصصة (مثل: Social issues) تخصص أعدادًا كاملة لمثل هذه الدراسات.

(٢) يذكر ابن أبي أصيبعة (ت: ٦٦٨هـ) في كتابه «عيون الانباء في طبقات الأطباء» بيروت: دار مكتبة الحياة (د. ت) - أن لابن سيناء رسالة عنوانها «ما الحزن وما أسبابه».

(٣) انظر: أبا الفرج الجوزي (١٩٨١) «روح الأروح» القاهرة: المطبعة العلمية (الفصل السادس).

(٤) تتفق بعض هذه الطرق - التي وضعها الكندى - مع مبادئ العلاج العقلاني rational ويتفق بعضها الآخر مع أسلوب «التسكين المنظم Systematic Desensitization والقارئ لها يلاحظ أن الكندى كمعالج نفسي قد تفوق على المعالجين المعاصرين في نواح عدة (انظر: رسالة الكندي» الحيلة لدفع الأحزان»، منشورة ضمن «رسائل فلسفية» تحقيق: د: عبد الرحمن بدوى. بيروت: دار الأندلس).

(٥) انظر: أبا زيد البلخي (١٩٨٤) «مصالح الأبدان والأنفس». معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية ص ٣١٤ - ٣٢٣.

النبوية وأخبار الصحابة والتابعين والإرشادات التي تعين على تحمل الحزن على وفاة من نحب[1] . ومع ذلك لم يتناول المحدثون من علماء النفس العرب هذا الموضوع ، والتساؤلات التى تطرح نفسها على ذهن القارئ وتستحثه للبحث عن إجابة لها هي :

١ـ ما هي عواقب المبالغة في الحزن (الأسى) ؟ .

٢ـ ما هي العوامل التى تزيد شدة الحزن؟

٣ـ متى وكيف يتم التخفف من الحزن؟

أولاً : عواقب الأسى :

١ـ الاكتئاب : تؤكد البحوث[2] أن وفاة شخص عزيز تولد شعورًا بالاكتئاب ؛ إذ يعاني ثلث الأرملات من الاكتئاب الشديد لمدة تصل إلى شهرين بعد وفاة أزواجهن ، وأن خمسهن يعانين منه لمدة عام ، وتشير البحوث إلى أن وفاة ابن تحدث أسى أكثر شدة ـ وبالتالى عواقب أكثر ألمًا ـ بالمقارنة بوفاة زوج أو أب.

٢ـ ترتبط وفاة شخص عزيز بزيادة معدل الشكاوى البدنية (مثل : آلام المعدة والظهر وفقد الشهية وعسر الهضم وعدم انتظام ضربات القلب والأرق). والنفسية (اختلال الإحساس بالواقع والخداع الحسي والإحساس بالفشل واللاتوافق النفسي والاجتماعي ومحاولة الانتحار)[3] .

٣ـ وكل هذا يؤدي إلى ضعف البناء الاجتماعي ويحدث مزيدًا من المشكلات التوافقية، سواء على المستوى الشخصي أو الاجتماعي ، ومع ذلك فإن لانفعال الأسي مزاياه ؛ إذ يمكن الفرد من إصدار سلوك لا يجرؤ عليه في الظروف العادية مثل الإفصاح عن مشاعره بشكل علنى أو الغياب عن العمل (الدراسة) أو تلقى العون من الآخرين ، وإن كانت لهذا الانفعال حدوده أو قيوده ، إذ يجب أن تناسب شدته الموقف ، فلا تكون ضعيفة جدًّا أو مبالغ فيها ، فعلى سبيل المثال يؤدى عدم حزن الزوجة الحزن المناسب

(١) انظر : كتاب ابن ناصر الدين الدمشقي (ب . د) «برد الأكباد عند فقد الأولاد» ، القاهرة ، مطبعة المدني .

(٢) انظر مقال s. Zisook & S. Shuchter (١٩٩١) (الاكتئاب خلال العام الأول بعد وفاة الزوج) المجلة الأمريكية للطب النفسي ، مجلد ١٤٨ : ١٣٤٦ ـ ١٣٥٢ .

(٣) انظر مقال M. Stroebe وآخرين (١٩٩٢) «قلوب محطمة أو روابط قطعت» مجلة الأخصائي النفسي الأمريكي » مجلد ٤٧ : ١٢٠٥ ـ ١٢١٢ .

(كما يتوقعه الآخرون) لوفاة زوجها إلى التشكيك في وفائها له ، كما يؤدى مبالغتها في الحزن ، أو إطالة مدته أكثر مما يلزم ، إلى اعتبارها «حالة هيسترية» وبالإضافة إلى مزايا الأسى وحدوده ، فإن له التزامات ، تختلف من مجتمع لآخر، ومن عمر ـ للمكروب ـ لآخر ، ومن فجيعة ـ وفاة زوج أم ابن أم جار ـ لأخرى ، فلكل من الحالات السابقة ضروب سلوكية معينة تعارف عليها المجتمع .

ثانيًا : العوامل التى تسهم في تحديد حجم الأسى ، ارتفاعًا وانخفاضًا :

تعد شدة الحزن محصلة التفاعل بين فئات ثلاث من العوامل ، تتصل الفئة الأولى منها بالمكروب (الذي توفى له عزيز) وتتعلق الثانية بالسياق الاجتماعي الذي يعيش فيه ، ويمثل سياق موقف الوفاة (ظروفها وكيفية العلم بها) الفئة الثالثة ، وفيما يلي عرض موجز للعوامل التى تؤكد البحوث أنها الأكثر تأثيرًا في تحديد حجم الأسى :

أ ـ عوامل المكروب :

١ـ العمر :

الأكبر سنًا عند الوفاة أكثر تدهورًا صحيًا . وهذا ليس صادقًا في كل الأحوال ، ففى إحدى الدراسات التى قارنت بين أرامل شباب ومن متوسطى العمر ومن كبار السن ، تبين أن الأرامل الشباب أكثر تأثرًا ، خصوصًا إذا كانت وفاة القرين مفاجئة وبدون مقدمات، وتظهر دراسة أخرى أن العمر ليس المؤثر وحده ، وأن هناك عوامل تحدد حجم تأثيره منها : المدة المنقضية بعد الوفاة ، فالأصغر سنًا أكثر تأثرًا على المدى القريب ، بينما الأكبر سنًا أكثر تأثرًا على المدى البعيد ؛ ربما لأن صغار السن يتلقون العون أكثر ، أو تجدد أملهم في المستقبل ، كما أن الأصغر سنًا يعانون أكثر من مشكلات نفسية ، بينما الأكبر سنًا يعانون أكثر من مشكلات بدنية ومن المحتمل أنهم يستبدلون الأسى، كاستجابة انفعالية نفسية لا يتوقع المجتمع استمرار ظهورها من الكبار ، بأعراض بدنية يمكن قبولها .

ويبدو أن كبار السن بحاجة للتشجيع من خلال علاقات تستوعبهم في المجتمع ويبدو أيضًا أن الفروق بين كبار السن وصغاره من المكروبين ليست في شدة الأسى وحده ولكن في أنماط استجابية أخرى .

٢- النوع :

قليلة هي الدراسات التى تناولت الفروق بين النوعين في تحمل الفجيعة ، ويعتقد بعض الباحثين أن الأرامل النساء أكثر معاناة صحيًا بالمقارنة بالذكور ، بينما يعتبر آخرون الذكور الأرامل يواجهون مشكلات أكثر وأكبر في حين يذهب فريق ثالث إلى عدم وجود فروق بينهما ، وقد تمت هذه المقارنات على مقاييس لمعدلات وفيات الزوجات اللاحقة لوفاة الزوج والأعراض البدنية والاكتئاب والاضطرابات الانفعالية والجوانب الإيجابية مثل إعادة الزواج .

وقد تبين أن الرجال أقل معاناة من النساء ، وإن كان النوعان يذكران أعراضًا مختلفة ، فالرجال أقل معاناة للاضطرابات الانفعالية وخصوصًا الاكتئاب والأعراض العصبية، وتكشف الدراسات التتبعية أنه بعد عامين إلى أربعة أعوام من الوفاة لا تظهر الأرامل النساء فروقًا في درجة الاكتئاب بالمقارنة بالمتزوجات من نفس العمر ، بينما أظهر الرجال الأرامل درجة أعلى من الاكتئاب بالمقارنة بالمتزوجين من نفس العمر ، والرجال الأرامل أكثر معاناة لأنهم أكثر اعتمادًا على زوجاتهم في العلاقات الاجتماعية ، وأقل خبرة في تكوين علاقات جديدة ، وأقل مهارة في مواقف التفاعل الاجتماعي ، وفي المقابل، فإن الأرملات أكثر قدرة على طلب عون الآخرين مما ييسر عليهن وقع الفجيعة ، فتقل فترة معاناتهن منها .

وقد لوحظ - أيضا - أن الأم تظهر حزنًا أشد على وفاة الابن مقارنة بالأب، وقد يرجع ذلك لارتباط الأم بالابن أكثر ، ربما لانشغال الأب في العمل معظم يومه ، وربما لبدء علاقة الأم بطفلها مبكرًا جدًا ، وشعورها أنها بفقده تفقد جزءًا من نفسها .

٣- المكانة الاقتصادية والاجتماعية

تؤدى وفاة الزوج إلى ضعف دخل الأسرة وانخفاض مكانتها مما يزيد من الآلام المصاحبة للوفاة ؛ حتى أن البعض يقول إن الآثار السلبية التى نعزوها إلى الترمل ليست نتيجة الترمل بقدر ما هي نتاج حالة الأرملة الاقتصادية والتى تزيد من قلقها ومشكلاتها الصحية ، إلا أن بعض الباحثين يرى أن الدخل المنخفض لا يسهم مباشرة في عواقب الأسى ، لكنه عامل مهيىء لها .

٤- سمات شخصية المكروب :

يتحدث الباحثون عن نمط من

الأشخاص أكثر تهيئًا للفجيعة وللأسى الناتج عنها ويتسم أفراده بأنهم خائفون، متوترون ، وجسون ، غير مستقرين انفعاليًا .

٥ـ الحالة الصحية قبل الفجيعة :

تظهر الآثار الحادة لوفاة محبوب لدى أشخاص يعانون مسبقًا من أعراض مرضية ، فالذين حاولوا الانتحار بعد وفاة عزيز عليهم ، كانوا يعالجون قبل الوفاة من اضطرابات نفسية .

ب ـ السياق الاجتماعي :

١ـ الأزمات المتزامنة :

تكشف البحوث أن تعدد الوفيات بالنسبة للمكروب الواحد يزيد شدة أساه ، كذلك تزامن الوفاة مع أزمة مالية أو مهنية أو اجتماعية .

٢ـ البناء الاجتماعي :

إذا أدى اضمحلال الأسرة الممتدة إلى زيادة شدة الأسى ؛ حيث تتزايد فرص أن تعيش الأرملة أو الأرمل ـ مثلاً ـ وحيدة ، إما لأن الأبناء قد تزوجوا واستقلوا سكنًا ومعيشة أو لعدم الإنجاب. ويؤدي الشعور بالوحدة إلى ألام بدنية ونفسية مصاحبة للحزن على وفاة عزيز.

كما يؤدي خلل البناء الاجتماعي إلى صعوبات الاتصال بالأقارب والأصدقاء، وبالتالى لا يتمكنون من مساندة المكروب المساندة الملائمة ، إما لتأخر توقيت تقديمها[1] ، أو تكون دون توقع المكروب ، ويزيد تجاهل الآخرين له وعدم مساندتهم، من أساه ومن خطورة عواقبه .

٣ـ التصورات السائدة حول الموت:

تختلف مظاهر الأسى ودلالتها من مجتمع لاخر لاختلاف الإطار الثقافى الذي يشمل معايير دينية وأعراف اجتماعية وعادات متوارثة ، وجميعها تحدد الممارسات التى يقوم بها الفرد تعبيرًا عن أساه لوفاة عزيز عليه ، وتسمى هذه الممارسات «الحداد»، وتكشف البحوث[2] أن المصريين يظهرون حزنًا أقل بالمقارنة بالغربيين؛ وذلك لإيمانهم بالقدر ، وقد أشار الدمشقي[3] إلى أهمية الايمان بالقدر

(١) انظر : عبد المنعم شحاته وطريف شوقي (١٩٩٣) «التغلب على الأسى الناتج عن وفاة ابن » مجلة (علم النفس) ٢٨ : ١٠٠ ـ ١١٠ .

(٢) وكما يقول المثل المصري «يا معزي بعد سنة يا مجدد الأحزان» .

(٣) الدمشقي ، ص ١٤ ، ص ٣١ (انظر : ٧) .

والصبر وعدم المبالغة في إظهار الحزن عملاً بالكتاب والسنة ؛ إذ يوجد تفاعل بين ممارسة طقوس الحداد ومشاعر الأسى ، بمعنى أن عدم الالتزام بهذه الطقوس يقلل الشعور بالحزن .

جـ ـ ظروف الوفاة :

١ـ الموت المفاجئ :

وتؤدى الوفاة المفاجئة : بالمقارنة بالمتوقعة ـ إلى اضطراب طويل المدى يؤثر على التوافق النفسى والاجتماعي للمكروب وتجعله أقل تطلعًا للمستقبل وأقل استمتاعًا بحاضره ، وبالتالى يختل دخل الأسرة نتيجة سوء التوافق اجتماعيًا ومهنيًا ، ويصل الأمر إلى ارتفاع معدلات الطلاق في حالات فقد الأبناء ، وقد أمكن تمييز زملة أعراض يطلق عليها «زملة الفقد غير المتوقع» وتشمل : الانسحاب الاجتماعي وعدم الاعتراف بحدوث الوفاه والارتباك النفسى والمعيشى . فالمكروبون بوفاة أحد أحبائهم فجأة أكثر معاناة للأمراض الجسمية والنفسية بالمقارنة بمن فجعوا بوفاة متوقعة ، وإن كانت هناك أدلة على أن هذه الآثار تكون في المدى القريب فقط .

٢ـ كيفية العلم بالوفاة :

إن نقل نبأ الوفاة إلى المكروب بشكل مباشر يزيد أساه بالمقارنة بنقل الخبر مجزأ؛ ربما لأن نقل الخبر على مراحل يساعد المكروب على التهيؤ للموقف .

عرضنا لبعض العوامل التى تسهم في زيادة شدة الأسى وخطورة عواقبه ، ونحاول الآن معرفة الأساليب التى تعين على التخفف منه .

ثالثًا : متى وكيف يتم التخفف من الأسى ؟

أ ـ تستغرق عملية التخفف ما بين عام إلى عامين ، وهذا التخفف يتم تلقائيًا ، ومن الممكن تقليل هذا الوقت والاسراع بإيقاع التخفف من خلال الكشف عن العناصر الفعالة التى تيسره، فيتم الحفاظ عليها ، وتلك التى تعوقه واستبعادها .

ب ـ تكشف البحوث[1] عن عدد من الأساليب المفترض فعاليتها في التخفف من الأسى ، ومنها :

١ـ الإفصاح عن المشاعر، أي أن يعبر المكروب عن انفعالاته الإيجابية منها والسلبية ـ نحو الفقيد ـ حتى لا يصبح

(١) انظر طريف شوقي وعبد المنعم شحاته (١٩٩٤) التخفف من الأسى الناتج عن وفاة الأزواج «مجلة علم النفس» ، ٣١ : ١٢٨ ـ ١٥٠ .

الأسى مزمنًا ، ويصطدم هذا الإجراء مع القيود الاجتماعية في بعض المجتمعات التي لا تحبذ إظهار المشاعر نحو المتوفي .

٢ـ المساندة الاجتماعية ، ويقصد بها أي عون أو مساعدة يقدمها الآخرون للمكروب وتشعره بالراحة ، سواء كانت لفظية كالتعليقات على شكوى المكروبين ، أو غير لفظية كنبرة هذه التعليقات وتعبيرات الوجه والإيماءات وما تعكس من تجاوب انفعالي وتعاطف مع المكروب ، أو كانت المساعدة أدائية كزيارته (مدة الزيارة ومعدلها) والإسهام في حل المشكلات الناتجة عن الفجيعة، وتؤثر فعالية المساندة على طبيعتها ومقدارها وتوقيت تقديمها وهوية مقدمها ، وكذلك على إدراك المكروب لها ومدى تناسبها مع توقعاته وملاءمتها لمرحلة الأسى التي يجتازها ، ففي المرحلة الأولى حيث الأسى شديد تكون المساندة الوجدانية ـ وخصوصًا من أفراد الأسرة (الزوج أو الوالدين) ـ مهمة جدًا، وفي المرحلة اللاحقة حيث تنخفض شدة الأسى ويتهيأ المكروب للقيام بمسئولياته الاجتماعية والمهنية فإن مساندة الأصدقاء والزملاء تصبح أكثر أهمية ، ومع أن غياب المساندة أو كونها دون توقع المكروب يزيد من شدة الأسى ومن خطورة عواقبه إلا أنه قد يثير الحافز للاعتماد على الذات أيضًا.

٣ـ التخلي عن المظاهر الحدادية ، ويعد أكثر أساليب التخفف فعالية ، فالالتزام بهذه المظاهر يزيد الحزن والتخلي عنها يقلله ؛ حيث توجد علاقة بين طقوس الحداد ومشاعر الحزن كما سبقت الإشارة ، وتلعب الضغوط الاجتماعية ـ من الأهل ـ دورًا بارزًا في مساعدة المكروب على التخلي عن الطقوس الحدادية .

٤ـ الاقتداء من خلال مقارنة المكروب أحزانه بأحزان الآخرين والاستفادة بخبراتهم في التخفف ، وقد أشار الكندي إلى أهمية هذا الأسلوب .

٥ـ إدراك الجوانب الإيجابية في الموقف، وكما أشار القرآن الكريم ﴿**وعسى أن تكرهوا شيئًا وهو خير لكم**﴾ (البقرة : ٢١٦) ، ويسهم الآخرون ـ بنصائحهم ـ في إعادة إدراك المكروب للموقف ، وأن الخسارة مهما كانت ضخمة فإنها تنطوي على مكسب ما ، وأن إدراك ذلك ييسر عملية التخفف ويعجل بها ، ولعل أكبر

المكاسب هو زيادة القدرة على تحمل المصائب اللاحقة ، إذ تعد أهون من وفاة عزيز، وكما قال الشاعر :

لقد جر نفعا فقدنا لك أننا
أمنا على كل الرزايا من الجزع

٦- الممارسات الدينية ، فقد تبين أن لقراءة القرآن الكريم دورًا كبيرًا في تقليل الحزن الناتج عن وفاة عزيز ؛ ومرجع ذلك تضمن القرآن آيات تحث على الإيمان بالقدر والرضا بالقضاء والصبر عند المصاب والوعد بالإثابة (الجنة) لمن صبر ، والوعيد بالعقاب (النار) لمن لا يرضى بقضاء الله ، ولهذا الإيمان دوره الكبير ليس في هذه الحالة فقط - الحزن - وإنما يعد وسيلة للاحتفاظ بالصحة النفسية وتحمل المشاق ، وأحد مكاسب وفاة عزيز - الأسلوب السابق - أن تشعرنا بالقرب من الله .

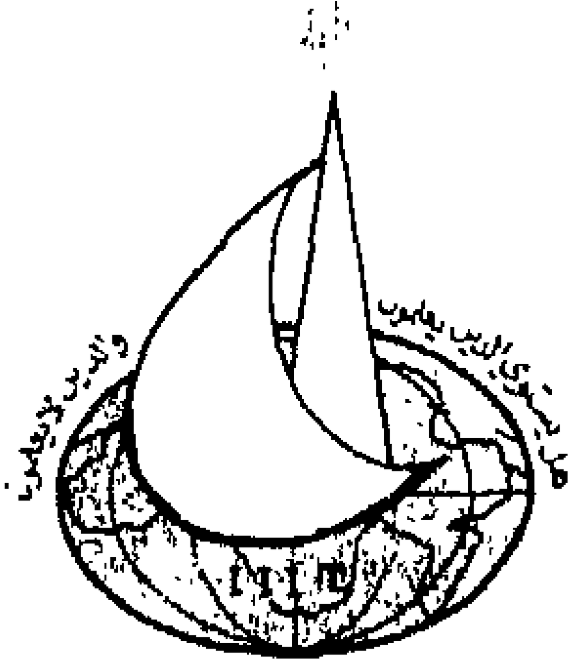
٧- الاستبدال كأن تستبدل الأرملة دورها كامرأة عاملة بدورها كأرملة ، ودورها كأم بدورها كزوجة ، أي تعوض فقدها لمحور نشاطها (الزوج) بتكثيف أنشطتها في محاور بديلة ، كالعمل والاهتمام بالأولاد والتقرب إلى الله والزواج اللاحق . كالكسيح الذي يعتمد على يديه بديلاً لرجليه، أو كمن يعتمد على رجليه بديلاً ليديه .. وهكذا.

٨- تقليص الروابط الوجدانية مع الفقيد تدريجيًّا ، ويتم ذلك بواسطة تجنب التحدث عنه مع الآخرين وتجنب وضع ما يذكر المكروب به في تناول اليد كمتعلقاته الشخصية أو صوره ؛ إذ تعد مهيجات للأسى .

عرضنا لأساليب التخفف من الحزن، وتعتمد غالبًا على مبادرة شخصية من المكروب ، فالتسليم بالواقع - الفقد - ومواجهة مقتضياته وإدراك الجوانب الإيجابية فيه والنفور من الطقوس الحدادية والتخلي عنها وتكريس الجهد في أنشطة بديلة (العمل - الاهتمام بالأولاد - التدين ... الخ) وتقليص الروابط الوجدانية بالفقيد ، كل هذا يعتمد على مبادرة المكروب ورغبته في التعجيل بعملية التخفف من الحزن ويكاد يقتصر دور الآخرين على تشجيع المكروب إذا بادر باتخاذ خطوة ما ، خلاصة القول : إن التخفف من الحزن عملية ذاتية في المقام الأول .





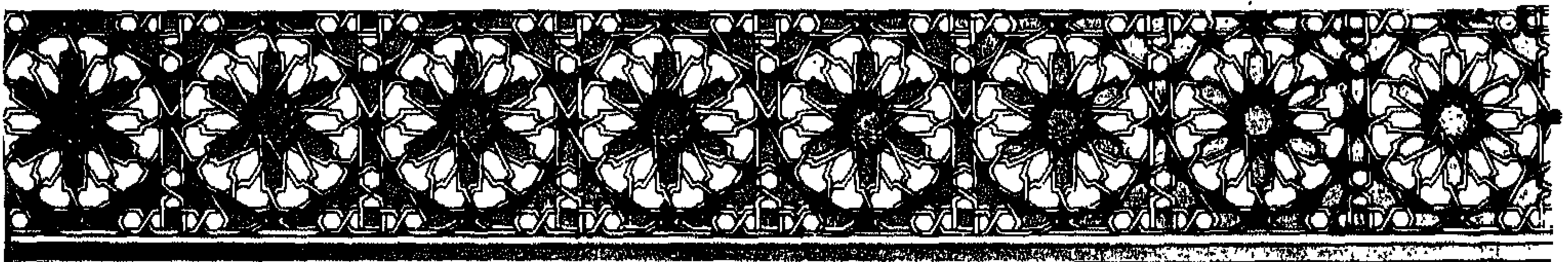


المعهد العالمي للفكر الإسلامي

سلسلة تيسير التراث (٣)

المدخل

دكتور علي جمعة محمد



خدمات مكتبية

دليل الباحث إلى الرسائل الجامعية

نعود بعون الله إلى تنشيط هذا الباب ، وسنوالي تباعًا إن شاء الله نشر عناوين الأطروحات وأسماء باحثيها في الجامعات المختلفة، والقليل من هذه الأطروحات وجد طريقه إلى النشر ، ونحن نهيب بالناشرين المساهمة في نشر هذا العلم المحبوس في خزانات الجامعات. ونطمع في أن يكون نشر هذه العناوين ذا فائدة للباحثين.

ونبدأ ببيان مجموعة من أطروحات كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر، علمًا بأننا بدأنا في نشر هذه القائمة في العدد ٩١ ويتم في هذا العدد استكمال هذا النشر .

م	عنوان الرسالة	اسم الباحث	عدد الصفحات
١-	الإمام الهادي واليًا ومجاهدًا وفقيهًا	عبد الفتاح شايف نعمان	٣٩٧
٢-	التصرف في المملوكات قبل قبضها بحث فقهي مقارن	عبد الفتاح محمود ادريس محمود	١١٨٢
٣-	نظرية الشرط عند الأصوليين وآثرها في الفقه الإسلامي	عبد القادر محمد أبو العلا عمر	٦٢٦
٤-	عبدالرحمن بن القاسم العتقي وآثره في الفقه الإسلامي	عبد الله أبو سيف البشاري	٥٢٢
٥-	الشهادات وأحكامها في الفقه الإسلامي	عبد الله بن محمد بن عبد الله الزين	٩٣٣
٦-	أولوية استيفاء الديون دراسة تطبيقية مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي	عبد الله مبروك محمد عبد العزيز النجار	٤٩٢
٧-	الحقوق المتبادلة بين الآباء والأبناء في الشريعة الإسلامية	عبد الله محمد سعيد عبد الحليم	٥١٢
٨-	الامام الأوزاعي وفقهه	عبد الله ملا محمد خليل الجبوري	١٥٤٩

م	عنوان الرسالة	اسم الباحث	عدد الصفحات
٩-	اعتبار الشارع لقيمة المثل في الفقه الإسلامي	عبد المطلب عبد الرازق إبراهيم حمدان	٤٦٣
١٠-	دور اللغة في إثبات الأحكام الشرعية وموقف الأصوليين منها	عبد المولى مصطفى الطلياوي	٦٦٩
١١-	المسئولية الشرعية والقانونية عن الاتلافات غير البشرية ـ دراسة مقارنة ـ بين القانون الإسلامي والقانون الوضعي	عبد الوهاب السيد السباعي حواس	٧٦٤
١٢-	نظام المحاكم الشرعية في أندونيسيا مقارنا بالنظام الإسلامي	عبد الوهاب زكريا إبراهيم لونا	٣١٠
١٣-	المعاملات التأمينية بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي	عثمان عثمان الحقيل	٣٥٦
١٤-	مقدمة الواجب وحرمة نقيضه	عدنان كامل سرميني	٥٧٧
١٥-	الاستصحاب ومدى حجيته في الشريعة الإسلامية	عدنان محمد جمعة	٥٩٤
١٦-	تمايز الاقتصاد الإسلامي عن الفكر المعاصر في مجال توزيع الثروة	عز العرب فؤاد حافظ	٤١٨
١٧-	الضريبة الموحدة في ميزان الشريعة الإسلامية	عطية عبدالحليم صقر	٤٧٣
١٨-	مدى أهلية الصبي لمباشرة التصرفات المالية دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون المدني	عطية عبد الموجود إبراهيم	٥٠٨
١٩-	الملكية العقارية وشهرها في الفقه الإسلامي والقانون المصري	علوي أمين السيد خليل	٦٥٩
٢٠-	طرائق الحكم المختلف فيها في الشريعة الإسلامية دراسة مقارنة بين المذاهب الإسلامية المعتبرة	علي بن عبد الرحمن علي الحذيفي	٦٠٨
٢١-	المقدرات الشرعية في الفقه الإسلامي	علي حسن علي الليثي	٦٣٦

م	عنوان الرسالة	اسم الباحث	عدد الصفحات
-٢٢	المسائل الطبية المعاصرة وموقف الفقه الإسلامي منها	علي داود الجفال	٣٨٥
-٢٣	استيفاء الحق بغير دعوى (مسألة الظفر) دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون	علي عبد الجبار ياسين الروي	٤٧٧
-٢٤	الآثار التي تترتب على الرجوع في الهبة في الشريعة الإسلامية	علي محمد محمد رمضان	٤٧٢
-٢٥	الاعتراف كدليل اثبات في المواد الجنائية دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والتشريعات الوضعية	علي محمد محمد عيد	٣٣٧
-٢٦	الكفاء في الفقه الإسلامي دراسة فقهية مقارنة	علي محمد منصور عليوة	٥٢٥
-٢٧	أحكام النسب وطرق اثباته ونفيه في الشريعة الإسلامية	علي محمد يوسف المحمدي	٥٧٣
-٢٨	مبدأ الرضا في العقود دراسة مقارنة في الشريعة والقانون مع بيان موقفي القانونيين : المصري والعراقي	علي يحيي علي القرداغي	١٧٨١
-٢٩	الميسر ـ حقيقته ـ حكمه ـ تطوراته المعاصرة	فارس عبد الرحمن القدومي	٨٩٥
-٣٠	معارضة الحاكم أصولها وضوابطها في الفقه الإسلامي	فتحي السيد أحمد الرشيدي	٥٢٧
-٣١	تصرفات الوكيل بحث فقهي مقارن	فتحي عبد العزيز شحاته	٥٢٧
-٣٢	نظرية الخطأ وما يترتب عليها من آثار دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الجنائي	فتحي عثمان عمر الفقي	٧٨٥
-٣٣	الموازنة بين القديم والجديد في المذهب الشافعي وفي غيره من المذاهب	فرج علي السيد	١٠٣٧
-٣٤	حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية والنظم	فرحات عبدالعاطي سعد	٢٨٢

م	عنوان الرسالة	اسم الباحث	عدد الصفحات
	المعاصرة		
٣٥-	مبدأ المساواة في التكاليف العامة دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية	فرحات عبدالعاطي سعد	٧٧٠
٣٦-	التزام البائع بضمان التعرض والاستحقاق في الفقه الإسلامي والقانون المدني دراسة مقارنة	فريد عبد المعز فرح عبد المولي	٦٣٦
٣٧-	البدائل الشرعية وأثرها في الأحكام	كريم عبدالعزيز محمد خفاجي	٤٤٢
٣٨-	الغرر وآثره في العقود في الشريعة الإسلامية دراسة مقارنة	كمال عبدالعظيم محمد العناني	٣٩١
٣٩-	الإمام شمس الدين الرملي وآثره في الفقه الشافعي	كمال عبدالعظيم محمد العناني	٢١٣
٤٠-	نظرية الغلط بين الشريعة والقانون	كيلاني محمد أحمد المهدي	٦١٤
٤١-	الواجب في الخارج من الأرض في الشريعة الإسلامية	لطفي عفيفي عبد ربه	٣٣٣
٤٢-	الامام عبد الوهاب الشعراني وآثاره الفقهية	ماجد حسين علي النعواشي	٣٥٩
٤٣-	بيع الزروع وأثر الجوائح في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة	متولي موسى متولي طعواش	٧١٥
٤٤-	أحكام الصبي في الفقه الإسلامي المقارن	محمد إبراهيم علي عدورس	٣٨٦
٤٥-	دور البنوك الإسلامية في تحقيق التنمية الاقتصادية دراسة تحليلية مقارنة	محمد إبراهيم محمد أبو شادي	
٤٦-	الجروح وعقوباتها بين الشريعة والقانون	محمد إبراهيم مصطفى الزغبي	٥٤٠
٤٧-	تيسير الوقوف علي غوامض أحكام الوقوف	محمد أحمد أحمد عبد الهادي	٣٢٠
٤٨-	أثر اختلاف الدين في الأحكام الشرعية	محمد أحمد حسن القضاه	٥٣٣
٤٩-	استحقاق المعقود عليه لغير العاقدين في الفقه الإسلامي والقانون المدني المصري والعراقي	محمد أحمد مصطفى	٥٧١

م	عنوان الرسالة	اسم الباحث	عدد الصفحات
	(نظرية الاستحقاق)		
٥٠-	الافتاء عند الأصوليين	محمد أكرم أحمد محمد أبو مرسه	٣٣٦
٥١-	النظام القانوني الدولي للتنمية الاقتصادية علي ضوء قواعد الفقه الإسلامي	محمد الشحات الجندي	٤٣٢
٥٢-	نظرية الاشتراك في الدين في الشريعة الإسلامية دراسة فقهية مقارنة	محمد أحمد محمد مكين النشوي	٣٥٦
٥٣-	الاباحة عند الأصوليين والفقهاء	محمد بن عبد الله بن سليمان عرفه	٦٢٩
٥٤-	آثار الجهل والنسيان في الفقه الإسلامي	محمد جميل محمد المصطفي	١٠٣٨
٥٥-	مراعاة الخلاف وأثرها في الفقه الإسلامي	محمد حسان خطاب عمار	٢٩٥
٥٦-	التدليس وأثره في عقود المعارضات دراسة مقارنة بالقانون المدني	محمد حلمي السيد عيسى	٤١٧
٥٧-	نظرية الذمة في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة	محمد راشد علي أبو زيد	٤٩٤
٥٨-	دعوى التناقض والدفع في الشريعة الإسلامية	محمد راكان ضيف الله الدغمي	٣٢٢
٥٩-	تقي الدين محمد بن على بن دقيق العبد وآثره في الفقه	محمد رامز عبد الفتاح العزيزي	٢١٩
٦٠-	أحكام الشركات ونظامها في الشريعة الإسلامية	محمد ربيع عبد الحفيظ محمد	٧٧٣
٦١-	مصادر التمويل الأجنبي للدولة الإسلامية وكيف عالجها الإسلام	محمد سر الختم محمد أحمد	٨٠٥
٦٢-	مشكلة الاستثمار في البنوك الإسلامية وكيف عالجها الإسلام	محمد صلاح محمد الصاوي	٧٢٠
٦٣-	شخصية القاضي في السياسة الشرعية	محمد عبد الرحمن البكر	٨٥٩
٦٤-	الضرر المخول للمرأة حق التطليق في الشريعة الإسلامية	محمد عبد الستار الجبالي	٥٧٠

م	عنوان الرسالة	اسم الباحث	عدد الصفحات
٦٥-	حكم الأموال الموقوفة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي دراسة مقارنة	محمد عبد السلام محمد الطيب	٧٠١
٦٦-	الدلالات ومدلولاتها لدي الأصوليين وآثارها الفقهية	محمد عبد العاطي محمد علي	٤٨٥
٦٧-	التعاقد بالأفعال دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون	محمد علي سلامة إبراهيم	٣٢٤
٦٨-	من أسباب التخفيف في الشريعة الإسلامية العسر وعموم البلوى	محمد فوزي محمد	٧٧٢
٦٩-	حق اللجوء السياسي في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي	محمد لثيق الله خان	٦٠٦
٧٠-	مباحث الواجب وأقسامه	محمد محمد عبد اللطيف حسانين	١١٠٥
٧١-	حق حبس الأعيان والديون في الفقه الإسلامي	محمد محمد علي عيسى	٤٧٥
٧٢-	المسئولية السياسية والجنائية لرئيس الدولة دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والنظم الدستورية المعاصرة	محمد مرسي علي غنيم	
٧٣-	جرائم غيرالمسلمين وعقوبتها في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي	محمد نبيل سعد الشاذلي	٥٧٧
٧٤-	بيع الدين في الفقه الإسلامي والقانون المدني	محمد نجم الدين محمد أمين الكردي	٥٠٥
٧٥-	الطلاق والتطليق في التشريع الإسلامي ومنهج المشرع المصري	محمد يوسف السيد الرفاعي	٥٤٨
٧٦-	القواعد العامة للتاجر من خلال الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي	محمود أحمد فتحي ناصف	٣٢٣
٧٧-	المسئولية التقصيرية في الشريعة الإسلامية	محمود خيامي حسن أبو زيد	٤١٧

م	عنوان الرسالة	اسم الباحث	عدد الصفحات
	دراسة فقهية مقارنة		
٧٨-	الجزية في الشريعة الإسلامية	محمود سيوية أحمد البدوي	٣١٨
٧٩-	موانع المسئولية الجنائية في الشريعة الإسلامية	محمود عبدالله محمد سيد أحمد الغول	٣٥٢
٨٠-	ضمان المتلفات في الفقه الإسلامي	محمود عبد المتجلي خليفة	٤٨٧
٨١-	هلاك المعقود ـ دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون المدني	محمود محمد عوض سلامه	٥٦٨
٨٢-	ولاية المظالم في الشريعة الإسلامية وتطبيقاتها المعاصرة في المملكة العربية السعودية	مسعد عواد حمدان البرقاني الجهني	٤٢٧
٨٣-	التحكيم في الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية	مسعد عواد حمدان الجهني	٣١٥
٨٤-	أقاليم الدولة الإسلامية بين اللامركزية السياسية واللامركزية الادارية	مسعود أحمد مصطفى	٩٥٥
٨٥-	نظرية الاقالة في الفقه الإسلامي المقارن	مسلم إبراهيم عبد الرؤوف	٤٦٥
٨٦-	الأجل المحدد بالشرع في الشريعة الإسلامية دراسة فقهية مقارنة	مصباح المتولي السيد حماد	١١١٨
٨٧-	الامام علي ـ راو وفقيه	مصطفى السعيد مصطفى	٤٧٣
٨٨-	التصور والتصديق عند علماء الأصول وأثرهما في الأدلة الشرعية	مصطفى فرج محمد فياض	٣٨٦
٨٩-	الايجار في الشريعة الاسلامية	معتمد بدوي عبد الله	٧٥٧
٩٠-	نظرية الظروف الطارئة وأثرها علي الالتزام العقدي في القانون المدني والفقه الإسلامي	منصور نصر عبد الحميد قموح	٦١١
٩١-	قاعدة التحسين والتقبيح وآثرها في أصول الفقه	عايش صبيح أبو الريش	٣٨٣
٩٢-	سلطة القاضي الجنائي في تقدير الأدلة دراسة	ناصر إبراهيم محمد زكي	٧٨٩

م	عنوان الرسالة	اسم الباحث	عدد الصفحات
	مقارنة		
٩٣-	الأدلة المختلف فيها في الشريعة والقانون الكتاب السادس الاستصحاب في القانون	نعيم عبد السميع شبانة	٢٧٤
٩٤-	التعاقد علي الموجود وآثره في الفقه الإسلامي	نوبي محمد جاد الكريم	٥٣٤
٩٥-	الافلاس وأثره في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي	يسري إبراهيم أبو سعده	٣١٦
٩٦-	المقاصة (بحث فقهي مقارن)	يوسف حسين أحمد	٥٤٥
٩٧-	اختيار الحكام في نظام الدولة الإسلامية والنظم المعاصرة	يوسف مصطفى مهدي	٥٧٢



مستخلصات

أبحـاث السنة الثالثـة والعشرين

الأعداد (٨٩ ، ٩٠ ، ٩١، ٩٢)

الأستاذ / إبراهيم مجاهد



حاجة الأدب العربي
إلى الأخذ بالتصور الإسلامي

د. أحمد الأشهب

العدد: ٨٩
ص.ص: ١٠٧- ١٣٥

يرى المتتبعون لمسيرة الأدب الإسلامي أن هذا التيار المتدفق قد تخطى مرحلة التأصيل إلى مرحلة الإبداع الجاد والإسهام الفعال في تقويم المسار الإبداعي داخل المنظومة الاجتماعية والسياسية للشعوب المستضعفة .

لقد استطاع هذا الاتجاه أن يحدد منذ البداية منهجه المستقل في معالجته الأحداث وكذا في رسمه الأهداف السامية التي نذر نفسه من أجلها ، كل ذلك انطلاقا من نظرة الإسلام الشمولية لمناهج الحياة وكذا الوعي بمتطلبات المرحلة الراهنة ، فالتيار العذب إذن قد اشتد ساعده و لم يعد بالتالي ذلك الطفل الغض المتعثر في مشيته .

وإذا ألقينا نظرة فاحصة على هذا الزخم الهائل من «المعلبات الفكرية» التى أثرت في أدبنا العربي أيما تأثير يمكن أن نخرج بثلاثة تصنيفات أساسية وكل تصنيف يندرج تحته الكثير من التسميات الثانوية :

التصنيف الأول «التيار الليبرالي» :

ويضم تحته الكثير من التفريعات التى إن اختلفت في الشكل فإنها تنطلق من نفس المضمون ، وهو التعبير عن مجتمع المنافسة الحرة بكل سلبياته وإيجابياته بالإضافة إلى رصد صورة الإنسان العربي المتحضر بطريقة أو بأخرى .

التصنيف الثاني : «التيار الاشتراكي»:

ويضم هو الآخر تحت ردائه كثيرًا من التسميات المتشابكة التى اتخذت من

المنظور الاشتراكي منهجًا وهدفًا يُحتذى، ولكن رغم اختلاف هذه التسميات تبقى مجرد أسماء شخصية لأفراد عائلة واحدة .

التصنيف الثالث : «التيار العبثي»:

وهو تيار بدون ملامح ، وإن كان إنما هو الآخر في ظل النظام الليبرالي ، ولم يسلم التيار الاشتراكي من بعض شطحاته (فوضوية ، برتولد بريشت مثلاً) فهذا التيار أشبه ما يكون بالزئبق ، بحيث لا يكاد المرء يضع يده على حقيقة مضامينه حتى ينزلق من بين أصابعه .

وللباحث وقفة يقول فيها :

إنه لمن الإجحاف أن يتعامل المثقف العربي مع أي مذهب من هذه المذاهب من غير أن يأخذ بعين الاعتبار ظروف نشأته بكل ملابساتها؛ إذ لابد من وضعه ضمن إطاره الجغرافي وسياقه التاريخي ، ومن دون البحث في هذه العلة سيقع في خلط منهجي فظيع ويكون بالتالي قد جنى - من حيث لا يدري أو يدري - على الأدب العربي بتجريده من مواصفاته الخصوصية وتحميله وزر وضع حضاري لم يترعرع فيه ، ومن ثم يكون التعامل في ظل هذه الظروف مجرد إسقاطات مجانية تكرس حالة الانبهار الحضاري الذي ترزح تحت نيره العقول العربية والإسلامية منذ أمد بعيد ، من هنا صار لزامًا على العقل المسلم أن يبحث المسألة في جذورها .

كلمة أخيرة :

إن الأدب كما يقول الدكتور أحمد مطلوب : «مدعو في هذه الفترة التى تمر بها الأمة في نضالها ضد أعداء الإنسانية إلى الأخذ بالتصور الإسلامي في معالجة القضايا ؛ ليحقق الإنسان أهدافه في الحياة الكريمة ويصل إلى أرفع ما يصبو إليه ويحقق الرسالة الخالدة ، وهى تقوم على الحق والعدل ، والجمال ، والأدب الذي يخدم هذه الأهداف هو الأدب الذي ينبثق عن التصور الإسلامي الذي يشمل الكون والحياة والإنسان » .

فهل يكون هذا العمل فاتحة عهد جديد لتعامل جاد مع أصالة الأمة وتراثها . إننا نعيش في هذه الآونة الأخيرة صحوة إسلامية عالمية مباركة تتمثل في هذا الرجوع المكثف إلى الإسلام منهاجًا وعقيدة وفهمًا ، ومن ثم أصبح لزامًا على الأدب العربي والفكر العربي عمومًا أن ينظر إلى المسألة بعين المتبصر الحليم لا بالعدسة الغربية التي تحلل الظاهرة وفق هواها

وتبعًا لمصلحتها في الأرض العربية ، إننا لا ندعو إلى تبني هذا التصور؛ لأنه ليس لقيطًا حتى نبحث عمن يتبناه ، ولكنها دعوة مفتوحة للتعامل الناضج والمسئول مع جذور ثقافتنا الإسلامية الخصبة ، فهل من مدكر .... ؟!



العلماء بين عزلة التخصص وتكامل المعرفة

د. علي القريشي

العدد: ٨٩
ص.ص: ٩٧-١٠٦

في البداية يقول الباحث :

قبل أن تتطور معارف الإنسان في إطار ما نسميه بالعلوم الحديثة ، كانت المعرفة واحدة وكان البحث والتأليف ينزع إلى الشمول ، حتى بات بوسع أي مؤرخ أن يجد مكانًا لكثير من الأسماء الثقافية الكبرى في العديد من فروع المعرفة الحالية .

ثم ينتقل إلى الحديث عن التخصص المنعزل وانحصار الآفاق فإذا كان لابد من الإقرار بأن مقتضيات التعمق والتوسع في فروع المعرفة قد فرض التخصص كواقع وشرط لتحقيق الدقة العلمية واستيفاء المهارة العلمية ، فذلك لا يلغي حقيقة أن تطور تنظيم العلوم قد أوجد مناخًا ذهنيًا زاد من إنعاش النزوع التجزيئي الذي لم يكن في صالح العلم كأداة للتقدم بمعناه التكاملي ، ولا لصالح العلماء بصفتهم عناصر قيادية في هذا التقدم ، فالتخصص الشديد المنعزل يخلق صعوبات ، وهو - كما يصفه «شرود نغر» - ليس فضيلة ولكنه شر لابد منه » . غير أن ثمن هذا الشر هو العقم لهذا إذا كان لا يحسن بالعلماء أن يقبعوا في مخابرهم ويحبسوا عقولهم في الموضوع الذي انقطعوا له إيثارًا لما أدى إليه التحليل من تعمق في معرفة الأجزاء، فإنه ينبغي عليهم – كما يقول د. جميل صليبا – أن يسعوا إلى إدراك علاقات الأجزاء ثم جمعها في نظريات كبرى تصور حقيقة الكون أكمل تصوير .

من تجزئة المعرفة إلى تكاملها :

إن التقدم العلمي أخذ يكشف مؤكدًا يومًا بعد يوم حقيقة التكامل عبر ما يلاحظ من اتصال وتداخل بين العلوم المختلفة . فالفيزيائي مثلاً إذا كان يحتاج إلى الرياضيات باعتبار أن الفيزياء في بعدها التجريبي رياضيات من حيث تقنيتها ، فإن الرياضي لا يسعه غير الاهتمام ، بـ «الفيزياء الرياضية» التي تحل بطريقة استنتاجية بعض المشكلات المطروحة في حقل الفيزياء . ومثله الكيميائي الذي ليس بمقدوره التقدم دون رفد الفيزياء في حقل اختصاصه .

بعد ذلك تناول ظاهرة العلماء الأميين ففي عام ١٩٥٤م وحين جرى التفكير في إنشاء (المؤسسة القومية للعلوم) في أمريكا ، كتب خمسة آلاف من العلماء إلى الرئيس الأمريكي خطابًا يحذرونه من الخطأ الجسيم ، إذا ما تم إدخال العلوم الاجتماعية في المؤسسة المزمع إنشاؤها . ومع مضي أكثر من خمسين عامًا على هذا النمط من التفكير، ومع ما حدث من تغير وتطور في عالم المعرفة ، ظل هذا الفهم القاصر منتشرًا .. فالكثير من المشتغلين في حقول العلوم الطبيعية والحيوية ما برحت تنقصهم جوانب كثيرة من المعرفة الإنسانية التي يحتاجونها يوميًّا في حياتهم الخاصة والعامة . وكان من نتيجة ذلك أن عرف المجتمع العلمي «انشطارًا ثقافيًّا» كان من تداعياته ترعرع حالات من التعصب أو التعالي تحكمت في السلوكيات .

ويختتم الباحث عمله قائلاً : إن ثورة المعلومات وضرورات تقسيم العمل ، ومقتضيات التعمق ، استدعت التوفر على التخصص ، غير أن كل ذلك لا يعفي من الإلحاح على حقيقة أن أي علم يفرض على صاحبه اتصالاً بالعلوم المجاورة أو المغذية أو المضيئة ، حتى إذا ما انكفأ العالم مدققًا في الظاهرة موضع اهتمامه ، أبقى النظر مفتوحًا على سائر الظواهر الأخرى .

إنها دعوة إلى إعادة النظر في المفهوم الضيق للعلم ، واعتماد نظرة شمولية تستوعب كل الأبعاد أيًّا كان التخصص، فالعلوم الحقة ما هي إلا أفرع في شجرة واحدة تستقي جذورها ـ بتلازم واتساق ـ من حقيقة الخالق وما أودع في الكون والإنسان وسائر المخلوقات من سنن وقوانين وحقائق .



خبرة «التعريب» في الحضارة الإسلامية

د. سعيد إسماعيل علي

العدد: ٨٩
ص.ص: ٥١-٩٦

في المقدمة يقول الباحث: يتوقف تحقيق الذاتية الثقافية على سيادة اللغة العربية في مجال التعليم العالي والبحث العلمي، وهذه المسئولية تقع أساسًا على عاتق الأساتذة الجامعيين والعلماء والباحثين في الوطن العربي، وإن عدم استعمال اللغة العربية في التعليم والبحث العلمي عزل لهذه اللغة ووأد لها وإمعان في سياسة التقصير إزاءها، يؤدي إلى قصور اللغة نفسها، ومما تجدر ملاحظته أنه لا توجد لغة متخلفة من حيث الأساس وإنما هناك شعب متخلف وآخر متحضر. والشعوب المتخلفة تعكس نفسها على لغتها فتضعف وتنهار وبالعكس.

لقد جمدت اللغة العربية وتخلفت حضاريًا وفكريًا، وعندما كانوا عاكفين على العلم خائضين في أعماقه تطورت اللغة العربية وفرضت نفسها على جميع البقاع المتحضرة، وأصبحت معرفتها من الشروط الأساسية المطلوبة في الأوربي المثقف.

والتعريب يساوي التفتح العربي على الحضارة العالمية؛ اكتسابًا للقدرة الذاتية وذلك عن طريق التعاون القائم على الاختيار الواعي لمصادر القدرة العالمية، واستيعابها ووضعها في نسيج الحياة العربية، لتصبح قدرة إبداعية جديدة حتى لا يكون التعاون تقليدًا عقيمًا هو تعميق للتبعية وتوثيق لها. والتعريب في هذا المعنى هو سبيل امتلاك القدرة العلمية، وسبيل خلق المناخ العلمي

الذي يستدعي مشاركة المجتمع كله لا طبقة واحدة أو فئة معينة .

ثم تناول الباحث أثر الإسلام في اللغة العربية، فقال : نشأ عن ظهور الإسلام تياران : توسع الإسلام ، وانتشار العربية ، وهما تياران متلازمان ابتداء ولفترة ليست قصيرة ، ولكن كل اتخذ وجهته فيما بعد ، وقد استمر تأثير الإسلام والعربية على العرب بتلازم واضح ، ولكن العربية (لغة وثقافة) هي التي رسمت ـ في النهاية ـ الحدود البشرية والجغرافية للأمة العربية ، وكان للعروبة دلالة بشرية ابتداء ، ولكنها تطورت لتجد في اللغة والثقافة أساسها ومعناها . ولقد أكسب القرآن الكريم اللغة العربية حرمة ودفع إلى تعلمها ووسع آفاقها بالإسلام ، وصارت اللغة أساس الهوية العربية في الإشارات القرآنية، ويلاحظ أن الإمام الشافعي ناقش مسألة كون القرآن الكريم بلسان العرب بإسهاب وأورد الآيات التى تؤكد ذلك ؛ مما يدل علي أنها كانت موضع جدل في عصره . وبينما كان على العربية أن تتخطى النظرة القبلية المحدودة قبل أن تستطيع تكوين قاعدة ثقافية عريضة ، فإن الإسلام كان يتوسع باستمرار ويكسب العربية قاعدة أرحب ونشاطًا متزايدًا . وكان الدخول في الإسلام يعنى تعلم العربية ، وقد شارك البعض في الثقافة العربية كما فعل الكثير من الموالي .

ثم أخذ البحث في تناول دوافع التعريب وعوامله ومصادره ومجالاته وأهم مراكز التعريب .

ويختتم الباحث هذا العمل قائلاً :

لقد كان المسلمون في موقع قوة سياسية وعسكرية وثقافية ، وهذا أتاح لهم فرصة أن يعربوا وفقًا لمعايير استمدت من دينهم وثقافتهم وحاجاتهم وعاداتهم وتقاليدهم ، وهو أمر يختلف عن موقف الأمة عندما تكون في حالة ضعف وتبعية ، في الحالة الأولى يجيء الوافد ليشكل عنصر إضافة وقوة إلى جسم الحضارة وجسم الأمة ، وفي الحالة الثانية يجيء الوافد في صورة (غزو) وما يتبع ذلك من إلحاق ، ففي الحالة الأولى يكون هناك «تعريب» وفي الحالة الثانية ـ إذا ضربنا مثلاً بما يجرى ـ يكون هناك «تغريب» .



مدخل القيم
الإشكالية ومحاولة التأصيل

د. سيف الدين عبد الفتاح

العدد: ٨٩
ص.ص: ١٩ - ٥٠

يتناول هذا البحث أربع نقاط أساسية :

الأولى : تتعلق بتأصيل القيم بين واقع القيمة وأخطاء التنظير، وذلك في محاولة لرد الاعتبار المنهجي للقيم ودراستها .

الثانية : تتعلق بتأصيل المفردات والعناصر في محاولة إبراز هذا التأصيل ضمن منظومة كلية وشبكة علاقات مهمة بين تلك المفردات ، وتتكون هذه من مستويات للقيم :

أولها : يتعلق بالتأسيس (العقيدة - الشريعة - قيم التأسيس)

وثانيها : يتعلق بالمجال (الأمة - والحضارة) .

وثالثها : يتعلق بقيم السعي والوعي (السنن والمقاصد) وتتفاعل المستويات الثلاثة ضمن منظومة كلية وشبكة التفاعلات التي تحرك هذه المفردات نحو آليات التفعيل ونماذج التشغيل .

الثالثة : تتعلق بإمكانات وآليات التفعيل من خلال إمكانات القراءة الجامعة ، في المناهج والوسائل وغير الوسائل من أمور ، نحن أمام ناظم معرفي يتمثل في الجمع بين قراءتي الوحي والكون والنص والواقع ، المعيار والحركة، وأصول الاجتهاد والفكر والتجديد (مولد) وأصول الفقه الحضاري ، المكون والمؤسس لمنظور حضاري متكامل ، والجمع بين عناصر الفهم الضابط بين (فقه الحكم - الواقع - التنزيل) والمنهج الواصل والضابط فيما بينهم جميعًا : ويتأتى في النهاية المجال

الـذي يتمثـل في السياســـة والعلاقـات الدولية .

الرابعة : تتعلق بنماذج التشغيل والتي تتحـرك صوب نمـاذج متعددة لا بهدف البحـث إلى تأصيلها تفصيلاً ولكن تشير إلى إمكانـات هـذا المدخل المتعلق بـالقيم ودراسة العلاقات الدولية في الإسلام .

النمــاذج بعضهــا ينتمـي إلى دائـرة التأســيس (أولهـا : تأســيس العلاقــة والدعـوة .. ثانيهـــا : تصنيـف الـدور ورؤيـة العـالم . ثالثهـا : النسـخ وبنـاء الرؤيـة الجهاديـة . رابعها : تنـازع القيم محاولـــة تفســيرية للحـرب خدعـــة . خامســـها : ثم يقـع البنـاء المفاهيمي ، نمـوذج مفهـوم القـوة وإعـــادة البنـــاء . وأخـيرًا: تـأتي إمكانـات استثمار قواعد تحليل النصوص في هذا المقام) .

ثم تتحـرك بعـد ذلك صـوب نمـاذج التشـــغيل التـى تؤصل عنـــاصر الوعي والسـعي ، وأهمها على وجه الإطلاق : أصول النموذج الإرشـادي المقاصدي ، وذلك في ضوء توضيح جملة من النماذج الفرعية المتولدة عنه :

الأول : مـيزان المصالح إطـار منهجي للتعامل مع أحداث التعامل الدولي .

الثـاني : الإمكانـات المتاحـة لتحليل الفتـاوي المتعلقـة بعـالم الأحداث المرتبط بوقـــائع التعــــامل الـدولي في التـــاريخ الإسلامي والمعاصر .

الثـالث : تـأصيل نظريـة إسـلامية لحقوق الإنســان - مـن ذلك المنظور - تملك قـدرات بنائيـة وتأسيسية وتقويميـة ومعيارية ونقدية .

وأخيرًا يمكننـا ضمن نمـاذج التشـغيل أن نشير إلى إمكانات تعلق هذه النماذج بالمجـال الـذي يتعلـق بـالواقع بامتداداتـه الماضية ، والمعـاصرة والمستقبلة . وهو ما يعني الإشارة إلى نماذج أخرى أهمها :

الأول : النمـاذج التاريخيـة ودراســة التـاريخ السياســي للعلاقــات الدوليــة والتعاون الدولي للمسـلمين في إطار يمثل إثبات هذه الحلقات التنظيريـة واستخدام التـاريخ واســتثمار مـواده في هذا المقـام والإمكانـات التنظيريـة التي يتيحهـا ذلك العمل .

الثـاني : النمـاذج المعـاصرة في تقويم عـوالم الأحداث والأفكـار المتعلقـة بـه ضمن سياقات متعددة .

الثـالث : الدراســـات المســـتقبلية والإمكانـات الـتي يتيحها أصـول التفكير الســـنني في هـذا المقـام ومحاولـة إضفـاء الطـابع العلمي على تلـك الدراسـات في

إطار تواصلها مع الأحدث . ويختم كل ذلك بخاتمة تحاول أن تجعل هذا التأصيل مقدمة لدراسة واقتراح أجندة بحثية ممتدة، وتحاول أن تجعل هذا المشروع حلقة بحثية أولى لابد أن تستدعي حلقات أخر لتفصيل هذا المنظور ، سواء في هذا البحث أو غيره مما يتلوه من بحوث تفتح الباب لفهم أعمق وأدق وأشمل من الناحية المنهجية والبحثية والعملية ..



مدخل القيم
المفردات والمنظومة

د. سيف الدين عبد الفتاح
العدد : ٩٠
ص.ص : ١٣- ٤٢

استهل الباحث هذا العمل بسؤال .. كيف ننظر إلى المفردات ؟

تساؤل له أهميته فضلاً عن مشروعيته ، إن مد معنى القيمة إلى التأسيس والتأصيل والمجال والفاعلية ، ومساحات الوعي والسعي هي في الحقيقة محاولة لاستثمار السعة اللغوية والآفاق المفهومية والقدرات التصنيفية وتجليات التوظيف ، إنها بحق تؤصل مداخل وزوايا لرؤية قيمة العقيدة وعقيدة القيم، قيمة الشرعة والمنهج المتولد عنها، وشرعة القيم، القيم المؤسسة الحاكمة والقيم المولدة والقيم المشتقة، قيمة الأمة وأمة القيم، قيمة الحضارة والعمران وعمران القيم ، قيمة المقاصد الكلية ، ومقاصد القيم ، قيمة السنن ، وسنن القيمة ، تعبيرات بعضها من بعض تتقاطع كمفردات وتتفاعل كمنظومات وتتساند وتتكامل .

مد القيم إلى كامل المساحة المعرفية والبحثية أمر مهم يعكس كيف يمكن أن تجعل القيم كروح سارية في البنية المعرفية وما يترتب على ذلك من آثار .

العقيدة الدافعة : العقيدة الدافعة تنجلي ضمن مجال العلاقات الدولية على مختلف أشكالها ومستوياتها ، إنها الرؤية التوحيدية في مقابل علمنة العلاقات الدولية بما يفرض التمايز في الرؤى من مقتضيات ومستلزمات وحقائق .

الشرعة الرافعة : ليس من هدف هذا البحث أن يتحدث عن الخصائص التي صار الحديث عنها شائعًا حينما نتحدث عن الشرعة ، فالهدف من البحث أن نوضح الخصائص باعتبارها عناصر بنائية في نسق الشريعة العام فتولد نظرية في الأحكام مشتقة عنه مؤسسة على قاعدة منها ، ونظرية الأحكام تجد تأسيسها في نظرية التكليف التي تنصرف إلى منظومة الأفعال وبيان قيمها وأوزانها .

الأمة الجامعة : إن البحث في عناصر العقيدة الدافعة والشرعة الرافعة والقيم الحاكمة تجعلنا نصل إلى الأمة القطب ، الأمة الجامعة ، الأمة الخيرية ، إنها كلها عناصر تحاول أن تجعل الأمة فاعلاً حاضرًا ، والأمة تجمع في مكوناتها قيم الوسطية كحركة إيجابية فاعلة «الأمة الوسط» ليست طرفًا منعزلاً ، ولكنها وسط يتحرك بين العالمية . ثم تحدث الباحث عن عناصر فاعلية الأمة في الاستمرارية والقدرة والتأثير والقيام بالأدوار المنوطة بها .

إن معادلات التأسيس القائمة على أن الاختلاف سنة ، والتعدد حقيقة ، والتعارف عملية ، والتعايش ضرورة ، والحوار آلية . معادلة تتحرك صوب وعي الأمة بوسطيتها ومجالات أدوارها الحيوية وفاعليتها .

المقاصد الحافظة ـ المقاصد والتعامل الدولي :

المقاصد هي الكلية السابقة ، وهي الكلية النهائية ضمن منظومة المدخل القيمي، المقاصد قيم ؛ لأنها تحاول أن تجعل الغايات والمجالات والمراتب عناصر لا يمكن إهمالها ضمن هذا المدخل القيمي . والمدخل المقاصدي منظومة متكاملة تتسم بالحراك والتكامل ، كما أنها تراعى في حق الغير كما تراعى في حق النفس ، وهي أصول «نظرية العدل» في الرؤية والرأي والموقف والحكم والاتجاه والسلوك ، كما أنها تراعي على المستوى الفردى من دون إهمال للدائرة الاجتماعية والمجتمعية والجماعية .

وفي الختام يقول الباحث : إن التفاعل بين الكليات الخمس يكون ويشكل منظومة خماسية الأبعاد، بينما يتجه الأمر بعد ذلك إلى المراتب الأساسية «الضروريات» ، «الحاجيات» « التحسينيات » إن القيم الكامنة خلف (المجالات) ، والقيم في إطار وزن (المراتب) ، تشير إلى الإمكانات القيمية

لمدخل المقاصد . إن الدعوة تحاول الحفاظ على النفس والنسل والعقل والمال في سياق رؤية يشكلها الدين ، ويكون الحفاظ على تلك الأربعة هو كيان الحفاظ على الدين، بمعنى إعمال قواعده والالتزام بأحكامه والأمر لا يزال يحتاج إلى مزيد من تفصيل لا يتسع المقام له ..



الدرس الفلسفي عند طنطاوي جوهري قراءة في محاضرات الشيخ الفليسوف في الجامعة الأهلية

د. أحمد عبد الحليم عطية

العدد: ٩٠
ص.ص: ٤٣- ٨٣

تحتاج حياة وأفكار الحكيم الإسلامي الشيخ طنطاوي جوهري إلى أكثر من دراسة تستوفى جوانبه المختلفة. فهو ذو اهتمامات متعددة في مجالات: التفسير والدعوة الإسلامية والنهضة الحديثة والإصلاح الاجتماعي، وهو أيضًا مفكر ذو اهتمامات فلسفية: قراءة وبحثًا، تأليفًا وترجمة، دراسة وتدريسًا، صاحب رؤية يوتوبية في إصلاح العالم والسلام الدولي على طريقة الفيلسوف الألماني كانط الذي تأثر به وترجم له ـ بتصرف ـ كتابه «في التربية».

وسوف نتناول في هذه الدارسة الجانب الفلسفي عند طنطاوي جوهرى فنعرض لكتاباته الفلسفية، والأسس النظرية لأفكاره، وأخيرًا محاضراته بالجامعة المصرية القديمة التى كان من ضمن أساتذتها، وألقى بها عدة محاضرات عن «الفلسفة العربية والأخلاق». وتمثل هذه المحاضرات جزءًا مهمًا من الدرس الفلسفي بالجامعة

المصرية .

وينقسم هذا البحث إلى مقدمة عامة في الاهتمامات الفلسفية لطنطاوي جوهري ، ثم دراسة تحليلية تاريخية مقارنة لمحاضرات «الفلسفة العربية والأخلاق» التى ألقاها بالجامعة لوضع هذه ا لمحاضرات في سياقها التاريخي مع أعمال سنتلانا وماسينون والكونت دي جلارزا من جانب وسلطان بك محمد وعلى العناني ومنصور فهمي من جانب آخر ، والقسم الثالث تحليل للمحاضرات ومحتواها باعتبارها من المحاولات المبكرة في قراءة الفلسفة العربية في بداية القرن العشرين . حتى نلقي الضوء على مفكر مغمور ربما يجهله الكثيرون ، أسهم في الكتابة والتدريس في بداية نشأة الجامعة المصرية، وكان له دوره الإصلاحي مع زعماء حركة الإصلاح الحديثة .

يمكن القول: إن مجمل كتابات المفكر المصري ذات أساس فلسفي عقلاني يبني عليه ويتفرع منه الخطاب النهضوي الذي يوضح جوانب تفكيره المختلفة ، وهي في مجملها نتيجة ارتباط موقفه النظري بظروف العصر وإشكالياته المختلفة الدينية الإصلاحية التي تنطلق أساسًا من موقف السياسي والاجتماعي كأحد دعاة الحزب الوطني (القديم) وكأحد كتاب جريدة اللواء المعبر عنه اتجاههما الوطني الإسلامي، كما تمثل في كتابيه «نهضة الأمة وحياتها »، و«نظام العالم والأمم» وغيرهما؛ مما يميز ما قدمه طنطاوي جوهري عن غيره من مفكري هذه الفترة بسمة فلسفية واضحة .

وقد توقف الباحث عند سمات مهمة تميز تفكير طنطاوي جوهري وكتابته تتضح في هذه المحاضرات وهي :

١ـ تمثل المحاضرات صورة مبكرة من صور التعرف أو إعادة التعرف على الفلسفة العربية في بداية القرن بعد محاولة سلطان محمد الذي قام بتدريس هذه المحاضرات في العام السابق ، وإن كانت محاضرات طنطاوي جوهرى أكثر نضجًا بمعنى أنها تحتوى على قدر من فهم المشكلات الفلسفية والمصطلح الفلسفي لا تجده عند سلطان محمد .

٢ـ تكاد تغفل المحاضرات تمامًا عن الإحساس بتاريخ الفلسفة ، وبالتالي حدث تحديد دقيق للمشكلات الفلسفية التى أثيرت في كل عصر من عصور الفلسفة أو كل مرحلة من مراحل تاريخها .

٣ـ الخلط بين مفهوم الفلسفة ومفهوم العلم ، فأصبحت الفلسفة هي علم الحكمة مع فهم العلم بأنه علم الفيزياء ، وأصبح هدف المحاضرات هو تعريف الحكمة وتقسيم العلوم المختلفة التي تندرج في إطارها .

٤ـ التكرار المستمر في ذكر العلوم وأقسامها الرئيسية والفرعية مع الاستطراد في أشياء ثانوية لاتندرج مباشرة ولا تخدم هدف المحاضرة .

٥ـ التغافل المقصود عما كان يدرس قبله أو معه في نفس الفترة في الجامعة .



نقض الأحكام في الفقه الإجرائي الإسلامي

د. محمد كمال إمام

العدد: ٩٠
ص.ص: ٨٣- ٩٤

يقوم الفقه الإجرائي في الإسلام على مبدأين أساسيين هما :

الأول : حجية الأحكام : والتى تعني أن الحكم متى صدر صحيحًا فإنه يمنع الخصم من العودة إلى دعواه ، ويمتنع القاضي من التعرض للحكم بالنقض والإبطال ، سواء كان القاضي نفسه أو غيره من القضاة .

الثاني : عدالة الأحكام : لأن الحكم في الإسلام أساسه العلم ومضمونه الصدق ، وغايته العدل . فإذا تعارضت الحجية مع العدل انتصر القضاء للعدل تطبيقًا لعلو أحكام الشريعة . إن الحكم القضائي - في الغالب الأعم - عنوان للحقيقة ، وهو بهذا المعنى يكتسب الحجية والبقاء ، ولكن القاضي بشر يخطئ ويصيب ، وقد يخطئ فيما يستوجب تصحيحه ؛ لأن صدور الحكم مخالفًا للأحكام الشرعية غير الاجتهادية يمنع حجيته ، ويجب نقضه وإعادة النظر فيه .

والفقه الإجرائي - شرعيًا كان أو وضعيًا - يتغيا أهدافًا ثابتة ، ويؤدى وظائف دائمة ، ولكنه متغير في أساليبه، متطور في صوره وأشكاله ؛ مما يجعله مفتوحًا لتلقي الخبرة البشرية التى تستهدف عدالة الحكم وتصون حجيته واستقراره ، بما يجعل حركته قادرة على استيعاب حركة الزمان والمكان .

ثم انتقل البحث إلى الحديث عن الطعن في الأحكام في الفقه الإسلامي ، فالقضاء حكم ملزم عند كافة المذاهب

الإسلامية ، ومن أفضل تعريفاته قول «الخطيب الشربيني» هو « إلزام من له الإلزام بحكم الشرع » وقد نظمه الفقه الإسلامي محكمة وولاية وحكمًا .

أما المحكمة فقد تناولتها كتب الفقه وعبرت عنها بلفظ مجلس القضاء ، ومجلس الحكم، وواقع الأمر أن رجال الفقه الإسلامي تكلموا عن مكان المحكمة بأوسع مما تكلم فيه رجال القانون ، واشترطوا فيه أن يكون ظاهرًا معلومًا للناس ، رحبًا فسيحًا لا يضيق بالمترددين عادة، وأن يكون في وسط المدينة حتى يتساوى الناس في الوصول إليه .

أما الولاية فقد تناولتها كتب الفقه بالتفصيل من كل جانب بما يكفل سلامة الحكم ، ونزاهة القاضي واستقلاله .

وأخيرًا الحكم الذي هو وعاء الحقيقة والكاشف عنها ، وكان القاضي يسبب حكمه ، ويرجع إلى أقوال الفقهاء ليعرف حكم الشريعة في النزاع المعروض عليه .

وينتقض الحكم طبقًا لآراء جمهور الفقهاء وأصحاب المذاهب الأربعة بما يلي :

أ - إذا جاء الحكم فيما قضى به مخالفًا لنص في كتاب الله أو سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو الإجماع ، والمخالفة هنا تجيء من الخروج على الحكم ذاته كأن يورث القاضي الأنثى مثل الذكر ، والقاعدة الإسلامية في الميراث عند تساوى الطبقة قوله تعالى: ﴿للذكر مثل حظ الأنثيين﴾ .

وقد تجيء المخالفة من فساد البيئة أو الدليل الذي قام عليه الحكم ، كحكم شهادة غير المسلمين على عقود الزواج بين المسلمين .

ب - الحكم من قاض غير مختص أو غير مستوف للشروط .

قد يصدر الحكم قاض فقد صلاحيته للحكم ، كالقاضي الذي يصدر حكمًا في مسألة لنفسه أو أحد أصوله وفروعه أو زوجته أو يصدر الحكم من قاض خارج ولايته المحددة زمانًا ومكانًا أو نوعًا ؛ لأن قواعد الاختصاص التى تصدر عن ولي الأمر بما له من سلطة السياسة الشرعية بعد الخروج عليها سببًا من أسباب نقض الحكم .

وفي الختام توصل البحث إلى النتائج التالية :

١- أن المسلمين لديهم فقه إجرائي

غني وثـري ، ويمكن التعرف عليــه من خـلال موســـوعاتهم الفقهيـــة وكتب القضاء والنوازل والأحكام .

٢ـ أن الشـــريعة الإســـلامية عرفت الطعن في الأحكـام ووضعت لـه حدودًا تتفـق مع قواعدهـا الفقهيـــة والنســـق الفقهـي في ذلـك يـدور حـول المصـــالح وتحكمـــه قـاعدة تغير الأحكـام بتغير الأيام.

٣ـ أن تعـدد درجـــات التقـــاضي بصورتـه الحاليـة مســتحدث لم يعرفـه الفقـه، ولكن السياسة الشـرعية تستوعبه طالمـا يحقـق مصـــالح العبـــاد ، ويحمى الأحكام القضائية من الفساد .



الاجتهاد في تحقيق المناط وأنواعه وضوابطه

د. رمضان الحسنين جمعه

العدد: ٩٠
ص.ص: ٩٥- ١٤٠

إن من حكمة الله في شريعته أنه -سبحانه- شرع لنا أمورًا كلية، بعبارات مطلقة تتناول أعدادًا لا تنحصر من الجزئيات، وكل معين من هذه الجزئيات يمتاز بخصوصية ليست في غيره، ولو في نفس التعيين، وليست كل جهة اختلاف معتبرة في الحكم الشرعي بإطلاق، ولا هي ملغاة في الحكم - بإطلاق - كذلك. وبناء على هذا قرر المحققون أن كل واقعة «نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير، وإن تقدم لها فلم يتقدم لنا، فلابد من النظر فيها بالاجتهاد.

ثم قسم البحث في الاجتهاد إلى نوعين:

الأول الاجتهاد في إدراك علل الأحكام الشرعية ويشتمل على نوعين:

أ - ما يسميه الأصوليون «تخريج المناط» وذلك حين ينص الشرع على حكم من الأحكام، ولا ينص على الوصف المعتبر في الحكم وهو المسمي «علة الحكم» فيجتهد الفقهاء في استخراج هذه العلة ليطبق الحكم على الجزئيات المشتملة على هذه العلة بدون فارق أو معارض.

ب - ما يسميه الأصوليون «تنقيح المناط» وذلك حين يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكورًا مع غيره في النص فيجتهد العلماء في التنقيح، والتهذيب؛ ليتميز ما هو معتبر مما هو

ملغي .

الثاني : اجتهاد في تطبيق الأحكام الشرعية .

ثم انتقل الباحث إلى الحديث عن سبب اختياره كلمة اجتهاد فقال :

لقد آثرت كلمة «الاجتهاد» دون «الاختلاف» لأن مسائل الاختلاف تكون محمودة كما تكون مذمومة ، ومسائل الاختلاف المحمودة هي بعينها مسائل الاجتهاد ، وذلك حين لا يكون في المسألة «دليل يجب العمل به وجوبًا ظاهرًا مثل حديث لا معارض له من جنسه، فيسوغ فيها الاجتهاد وليس في قول العالم » إن هذه المسألة قطعية أو يقينية ولا يسوغ فيها الاجتهاد «طعن لمن خالفها، ولا نسبة له إلى تعمد خلاف الصواب » .

وبناء على ما تقدم آثر البحث كلمة «الاجتهاد» لأن مسائل الاجتهاد كلها محمودة ، وفيها الخير للشريعة وللمسلمين .

وقد تناول البحث الاجتهاد وهي تشتمل على قسمين :

أ ـ الضوابط العامة

١ ـ إذا كان في الواقعة نص ثابت فلا مجال للاجتهاد ، فإن مسائل الاجتهاد في الشريعة الإسلامية هي المسائل التى ليس فيها نص قطعي الثبوت قطعي الدلالة وليس فيها إجماع من صحابة رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم .

٢ـ يجب رد ما اختلف فيه من الحق إلى الله ورسوله يقول تعالى ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً ﴾ .

٣ـ ليس كل ما يعرف مما هو حق يذاع إن السائل قد يسأل عن مسألة لا يحتمل عقله الإجابة عنها فيكون الجواب له فتنة وخير للمفتى في هذه المسألة أن يوجه السائل ـ بلطف ـ إلى ما ينفعه مهتديًا في ذلك بإجابة القرآن الكريم .

ب ـ ضوابط المجتهد ، فلقد تكلم العلماء كثيرًا عن ضوابط المجتهد أو شروط الاجتهاد وكلها تدور حول محورين :

الأول : يتعلق بالوسائل التي لابد من تحصيلها ، والثاني يتعلق بالملكيات النفسية والمواهب الإنسانية ، أو بتعبير آخر : المحور الأول يتعلق بالأثر ، والثاني يتعلق بالرأى والبصر .

وأخيرًا فإن تقوى ا لله عز وجل

وإخلاص القصد لله وحده أهم ما يحتاجه المجتهد في أحكام الشريعة قبل الشروط السابقة وبعدها ، وبهذه التقوى يقذف الله النور في قلبه ويلهمه الحكمة ينطق بها ويهديه لما اختلف فيه من الحق ويفهمه كما فهم سليمان عليه السلام .



العولمة
والهوية ودور الأديان

د. أحمد كمال أبو المجد

العدد: ٩١
ص.ص: ٩ - ٣٢

يشتمل هذا البحث على ملاحظة أولية وتوضيح منهجي وثلاث أفكار أساسية، أما الملاحظة الأولية فإن بعض ما استمعنا إليه عن العولمة ودورها وحتمية مجيئها .. وإن جاء من منطلقات سياسية واقتصادية ليبرالية وثيقة الصلة بالنظام الرأسمالي فإنها ـ وهذا موطن العجب ـ تكاد تتطابق مع مقولات سمعناها كثيرًا منذ عشرات السنين تطل علينا ـ آنذاك ـ من المذهب الاشتراكي المرتبط فلسفيًا وتاريخيًا بالفكر الماركسي، وهذه قضية جديرة بالتأمل مثيرة للدهشة ، باعثة على البحث في قضية «الأيديولوجيات» ومقولاتها الأساسية والقيمة العلمية الحقيقية لتلك المقولات الثلاث التالية :

المقولة الأولى : القول بحتمية التاريخ، وجريان مشيئته على الناس أجمعين .

المقولة الثانية : فهي مقولة التفسير الاقتصادي للتاريخ ، وبغض النظر عن المنبع الفكري الخاص لهذه المقولة في الفكر الماركسي ، وأنها مرتبطة بالمقابلة الماركسية الشهيرة بين المادة والفكر .

المقولة الثالثة : فهي تقول «بذبول الدولة» أو انتهاء دورها وهنا كذلك لا يغيب عنا اختلاف نقطة البداية الفلسفية القائمة وراء هذه المقولة كما عرضها الفكر الماركسي عنها في فكر «الترويج للعولمة» ولكن النتائج العملية للمقولتين تكاد تكون متطابقة .

أما التوضيح المنهجي فإنه يتكون من

شقين :

الشــق الأول : أننـا نشـهد ـ في هذا العصـــر ـ عـدة ظواهـــر متجـــــاورة متعـاصرة.. تتداخل آثارهـا أحيانًـا على نحو يحـول دون رد أثر منهـا إلى واحدة بعينها .

أما الشـق الثاني : فمؤداه أننا لم نعد نـدرى ـ في أحيـان كثيرة ـ مـا إذا كان المتحدثـون عن «العولمـة» يتحدثون عن تطور تتحـدد معالمـة نتيجـة توفر أسبابه وعـن ظـــاهرة تقـع ؛ لأن دواعيهـــا ومقدمتهـــا قـد تجمعـت في الواقع .. أم أنهـم يتحدثون عن تطـور مبتغى وتنظيم جديـد للعلاقـات يراد السـعى لتحقيقـه والتعجيل بوقوعه واكتمال حلقاته .

أمـا الأفكـار الثـلاث الرئيسـية التى بـدت للباحث وأراد أن يضعهـا واضحة بين أيدى الباحثين في أمور العولمة فهي:

١ـ أن علينـا نحن العرب والمسـلمين أن نسـأل أنفسـنا سـؤالاً صريحًا، وأن تكون إجابتنا عليـه واضحـة .. هل نحن في معركــة ضـد التطورات المصاحبـــة للتحول نحـو الكوكبـة أو العولمـة ؟ هل لدينـا بديل نعرفـه ، ونريد أن نثبت فيـه وأن نقف ـ بسـبب وجود هذا البديل ـ في وجه الدعوة إلى العولمة ؟

وجوابي عـن هذا أن بعـض مـا يقع تحولاً نحو العولمـة – أيًـا كـان مقـدار ما تحقق منـه – هو نتيجـة طبيعية لتحولات علميـــة وصناعيـــة وقعـت فعلاً .. ولا يتصور أن يكـون المسـلمون والعرب في معركة مع سنن الله .

٢ـ أن التحول نحو العالمية – وإن بدأ اقتصاديًـا – إلا أن امتـداده إلى الميدانيين السياســي والثقافي ، يثـير سـؤالاً حاسمًا وكبيرًا لا يتصور تجاهلـه، وأعنى بذلك البحـث عن الأســـاس الأخلاقـي الذي يكـون بنيـة أساســية تحتيــة لهذا النظـام الجديد .

٣ـ أنــه في مقـام البحث عـن أسـاس أخلاقي مشترك لا يجوز الغفلة عن الدور الأســاس الذي تلعبــه الأديـان في تقديم هذا الأســـاس المشـــترك ، فقـد كـانت الأديان منذ فجر التـاريخ وإلى يومنا هذا الينبـوع الأكـبر الذي اســـتمدت منــه الشعوب بناءها الأخلاقي .

وفي الختام يقول الباحث : ويبقي من وراء ذلـك كلــه ومـن بعـده أن الجميع مدعوون إلى ممارسة تواضع حقيقي وإلى اليقـين من أنهـم سـيدخلون القرن الذي يــدق أبوابهـم جميعًـــا .. في موكـب واحـد.. وأن عليهـم لذلـك أن يواجهوا

تحديات هذا المستقبل بعقول تتسع لاختلاف الرأي والنظر وقلوب تدرك ما بين الأديان السماوية من نسب وثيق «فالأنبياء أبناء علات ، أمهاتهم شتى وأبوهم واحد» .

هذا ... أو الطوفان ... يحمل إلى البشرية من الأخطار الجسام ما لا يعلمه إلا الله ويلقي على موكبها الواحد المشترك سخائم وبلايا تسقط على رءوس الجميع كأنها ﴿**حجارة من سجيل**﴾ .



الاحتفال بالاحتلال أم بالاستقلال ؟ !!

د. محمد عمارة

العدد : ٩١
ص.ص : ٢٣ - ٤٥

في «الوطنية» - كما في «الدين»- هناك أمور «معلومة بالضرورة» لا تختلف فيها ولا عليها بصائر ذوي التمييز من العقلاء ... ذلك لأن الوطنية الصحيحة مثلها كمثل التدين الصحيح فطرة فطر الله الناس عليها .. وعن الفطرة الدينية حدثنا القرآن الكريم عندما قال : ﴿**فأقم وجهك للدين حنيفًا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون**﴾ .

وعن فطرة الوطنية علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حبه لوطنه مكة حتى وهي على الشرك الذي حاصر دعوته واضطهد بها ، بل واستفز هؤلاء المؤمنين ليخرجهم من وطنهم فقال صلى الله عليه وسلم يناجي هذا الوطن - مكة - في لحظة الفراق يوم الهجرة: «والله إني أعلم أنك أحب البلاد إلى الله ، وأحب البلاد إلى نفسي ، ولولا أن قومك أخرجوني منك ما خرجت».

ومع مطلع عصرنا الحديث ، ظهرت طلائع الأناشيد الوطنية التى نظمها علماء الإسلام ، فتحدثت عن فطرة الوطنية . ومن فطرة الوطنية التى اتفق عليها العقلاء من كل الشعوب وجميع الحضارات ومختلف الديانات ، على مر الأزمان ، الفرح بالانتصارات الوطنية

والاحتفال بها وإحياء ذكرياتها ، والحزن بالهزائم والانتكاسات ، والاعتبار بها، والمسلمون لا يزالون يحتفلون حتى اليوم بانتصارات الدولة الإسلامية الأولى . ثم يقول الباحث : ليست مهمة هذه الصفحات حكاية الوقائع التى اشتهرت في كتب التاريخ.. بقدر ما تطمح إلى لفت الأنظار إلى الجوانب الفكرية والحضارية التى قصدت إليها هذه الحملة (حملة نابليون على مصر) ليعرف من لا يعرف أن جوانب الفكر في هذه الحملة الاستعمارية كانت في خدمة المدفع والبارود .. بل ربما كانت أخطر من المدفع والبارود ! ..

إننا نشكو اليوم - على النطاق العربي والإسلامي - من اختراق الغرب لأمننا الوطنى والقومي والحضاري من خلال ثغرات الأقليات - الدينية والقومية - ومحاولاته تحويل هذه الأقليات إلى أوراق ضغط على الحكومات الوطنية ، وإلى عقبات أمام مشاريع التغيير والنهوض - القومية منها والإسلامية، بل والوطنية أحيانا - ولقد كانت لنابليون وحملته الفرنسية الريادة في هذا الاختراق.

لقد أعلن بونابرت - وهو في طريقه إلى غزو مصر - عن نيته تجنيد عشرين ألفًا من أبناء الأقليات في الشرق للاستعانة بهم كقبضة ضاربة .

خلق المشروع الصهيوني :

فكما سعت الحملة الفرنسية إلى اختراق الأمن الوطني المصري بتحويل نصارى مصر إلى ثغرة اختراق - بدلاً من أن يكونوا لبنة في جدار - هذا الأمن الوطني - سعت كذلك إلى تحويل الأقليات اليهودية - في مختلف أنحاء العالم - إلى ثغرة اختراق للأمن القومي العربي ، ودعوتهم إلى مشاركة فرنسا في إقامة إمبراطوريتها الاستعمارية في الشرق مقابل اتخاذهم مواطيء أقدام لهذا المشروع الاستعماري الغربي على أرض فلسطين .

خلق المارونية السياسية والتغريب الثقافي :

وعلى ذات الدرب .. درب الاختراق الفرنسي للأمن القومي العربي والحمى الحضاري الإسلامي تواصلت جهود الاستعمار الفرنسي .

إما عن طريق خرافة المطبعة .. والمجمع العلمى لهذه الحملة فيقول الباحث :

إذا كنا قد كشفنا خرافة الانجازات السياسة والإدارية والديمقراطية التى يزعم الفرنكفونيون أن بونابرت قد أدخلها مصر ـ بما أنشأ من «ديوان المشورة» عندما كشفنا ـ نقلاً عن الجبرتي ـ أن هذه المؤسسات كانت أداة القمع الفرنسي .

إن مزاعم الفرنكفونيين حول المطبعة) التى جاء بها بونابرت إلى مصر.. وكذلك المجمع العلمي المصري الذي أسسه ببلادنا .. إن هذه المزاعم هي ألوان من الخرافات التى لا أصل لها في التاريخ .



النص التفتازاني

د. أحمد عبد العليم عطية

العدد: ٩١
ص.ص: ٤٧ – ٨١

في المقدمة يقول الباحث : هذه محاولة للتعرف على كتابات الدكتور أبي الوفا التفتازاني ، وهو كما يعلم المتابعون لأعماله ، باحث محقق ، وأستاذ عالم، وصوفي مرب، يجيد المحاضرة والمناظرة والجدل العلمي والإقناع المنطقي، صاحب نص عميق بسيط واضح ، هو ما نعرض له في هذه الدراسة ، ونقصد بالنص التفتازاني مجمل الكتابات التي قدمها والتي توفرت لنا ، وهي كتابات جلها في وعن التصوف الإسلامي ، وبعضها في فروع الفلسفة الإسلامية المختلفة، معظمها يغلب عليه البحث والدراسة، وقليل منها تحقيق، كَتَبَهَا باللغة العربية وبعض اللغات الأخرى ، وهي في مجملها تمثل الجهد العلمي للأستاذ الدكتور التفتازاني ، وتمثل جزءًا من السياق العام الذي قدم فيه عمله باعتباره أستاذًا أكاديميًا ونائبًا لرئيس جامعة القاهرة وشيخًا لمشايخ الطرق الصوفية وعضوًا بمجلس الشورى .

المصادر والأساتذة أو مكونات النص :

يحيلنا نص التفتازاني إلى نوعين من الأصول أو المصادر التى نهل منها ودخلت في تكوين هذا النص وصارت جزءًا منه ، هي المصادر الكلاسيكية، والمقصود بها كتب التصوف الإسلامي الأساسية الأثيرة إليه ، والتى نجدها حاضرة حضورًا قويًا في كل جزئيات نصه مثل : كتب القشيري والطوسي

والغزالي والشعراني وكتب الصوفية الذين عرض لهم .

والنوع الثاني «المصادر المباشرة» أو الاساتذة شيوخه ومعلموه سواء والده الشيخ الغنيمي التفتازاني أم أساتذته بالجامعة المصرية المباشرون مثل الدكتور محمد مصطفى حلمي .

ثم انتقل الباحث إلى القيم التى تنطبق على التفتازاني وكتاباته وهي : الإيمان بحرية الفكر والقول والعمل ، والحرية في هذه المجالات مبدأ لا غنى عنه في تقدم العلم ونهوض الأمم .

الدعوة إلى حب العلم وتقدير العلماء.

حب الوطن .. الدعوة إلى الإسلام بين الشعوب في صدق وحرارة محاسبة النفس على الفعل والترك، وأساس الفضائل الإنسانية كلها : الإيثار والتواضع .

وإذا كانت هذه الفضائل تصور سلوك الشيخ الذي تمثله الأستاذ في حياته فإنه في الفقرة الخامسة في دراسته عن المنهج يحدد لنا المبادئ الرئيسية لتفكير مصطفى عبد الرازق التى نجد أثارها بدورنا في نص التفتازاني وهي :

١ـ الجمع بين الحديث والقديم في بناء الثقافة وإعادة مجد الأمة .

٢ـ تصحيح الأحكام الخاطئة عن التراث الفلسفي الإسلامي والتى يذهب إليها عدد من الباحثين في الغرب .

٣ـ البحث دائمًا عن أوجه الاصالة والابتكار في الفلسفة الإسلامية .

٤ـ الرجوع إلى مصادر الفلسفة الإسلامية ونشر ما لم ينشر من مخطوطاتها؛ ليتبين دورها في التراث الفلسفي العالمي .

٥ـ البذور الأولى للتفكير الفلسفي الإسلامي إسلامية، ولابد من الرجوع إلى النظر العقلي في بساطته الأولى وتتبعه في ثنايا العصور وأسرار تطوره .

ويظهر نص التفتازاني الاهتمام الكبير بدراسة الناحية السيكولوجية ، حيث يعتمد في العديد من دراساته على مراجع علماء النفس ، ويذكر ويستشهد بكتابات الباحثين المعاصرين فيه ، ويخضع الصوفية وأقوالهم لتحليلات علم النفس كما نجد في دراستيه عن « ابن عطاء الله السكندري » والطريقة (الأكبرية) . ويحلل حالات المتصوف النفسية في أربعة أسس هي :

أ ـ حالة الاستعداد النفسي الصوفي

الذي قد ينشـأ عن الإيحـاء الخارجي أو الذاتي .

ب ـ العاطفـة الصوفيـة وتكوينهـا، فالحب الصـوفي هو الحالة الوجدانية التى تصدر عنها سائر الحالات الأخرى .

جـ ـ ضرورة وجود شيخ .

د ـ المجـاهدة النفســية وهي سمــة التصوف .

وبداية طريقـه وأساســها هو قمع الميول والنزعـات التى لا توافق المبـادئ الأخلاقية .



مفهوم الأدب الإسلامي عند المستشرق الأمريكي جرونباوم

د. أحمد محمد علي

العدد: ٩١
ص.ص: ٨٣ - ١١٣

يقول الباحث في البداية: مصطلح «الأدب العربي» في كتابات المستشرقين أكثر ترددًا، ولكن هذا لم يمنع بعض المستشرقين من أن يطلق على الأدب العربي مصطلح «الأدب الإسلامي العربي» أو «الأدب العربي الإسلامي»، وقد تجد في بعض كتابات المستشرقين مصطلح «أدب الشرق المسلم» أو «الأدب الشرقي»، أو «آداب مسلمي الشرق» .. وهذه المصطلحات الأخيرة تتجاوز الأدب العربي، فتشمل فيما تشمل الأدب الفارسي، والأدب التركي أيضًا، وربما اتسعت لغيرهما من آداب المسلمين في المشرق الإسلامي، ولكن هذه المصطلحات على تعددها وتنوعها لا تعني إلا الأدب العربي أحيانًا أو أدب الشعوب الإسلامية في العالم العربي وإيران وتركيا، والتي يطلقون عليها الشرق الأدنى حينًا والشرق الأوسط حينًا آخر.

مفهوم «الأدب الإسلامي» عند جرونباوم:

قد يصادفك في كتابات المستشرقين «مصطلح «الأدب الإسلامي» بمعناه الخاص المتميز، وربما كان المستشرق الأمريكي جوستاف فون جرونباوم أبرز من حاول البحث عن خصوصية

«الأدب الإســـلامي » في الشـــكل والمضمون معًـا . وفي دراســته هذه يســتخدم مصطلح «الأدب الإسـلامي العربي» مرادفًا للأدب العربي الذي نشأ في العصور الإسلامية ، وأحيانًا يستخدم في هــذه الدراســة مصطلح «الأدب الإســلامي» فقط، وأحيانًـا يسـتخدم مصطلح « الأدب العربي» فقـط، وهو لا يعنى بهـذه المصطلحـات الثلاثـة إلا شيئًا واحدًا .

ثـم ينتقـل إلى ملاحظـــات حـول المصـادر .. إن أول ما يلقـاك في دراسـة جرونبــام هـو فقـر مصــادره في بحث كهـذا، مع أن طبيعـــة البحـث تقتضي التوســع في المصـادر ، وقـد ترك قصور المصـادر أثرًا واضحًا في بحثه ، أضف إلى هذا القصور في المصـادر قصورًا أكبر في نوعيـة مصادره ، فكيف يتسـنى لباحث عـن روح الإسـلام كمـا تبدو في الأدب أن يصـل إلى نتيجــة مقبولـــة، وهـو لم يحـاول أولاً أن يسـتخلص روح الإسلام من مصادره الأصلية .

طريقة البحـث : لقد كان جرونباوم دقيقًــا حينمـا افتتح بحثـه بقولـه: «حين نبحـث كيف تمثلت روح الإســلام في الأدب لا يكـون لبحثنــا معنـى إلا إن جعلناه تلمسًا لتلك الخصائص المشخصة التى اسـتنبطت من المبـادئ والنظريـات الإسـلامية وعناصرهـا الأساسـية ، فهذا يعنى أن تكون هـذه المبـادئ والنظريات الإسـلامية وعناصرها الأساسية واضحة، مستخلصة من مصادرها الأصلية».

أحوال البحث : وفي سـبيل البحث عـن روح الإسـلام في الأدب ، وتلمس الخصـائص المشـخصة فيه ، راح يسـلك كـل سـبيل ممكـن ، ويقلب الأمـر على كافـة وجوهــه ، ويفـترض ، ويناقش، وذلك ليواجه المسألة للإجابة على أربعة أحوال وهي :

* المحتوى
* الشكل الخارجي
* الشكل الداخلي
* موقف الناس من الأدب .

أمـا الجـانب التطبيقي فقد اختـار لـه المقامـــة الحاديـة عشـــرة مـن مقامـات الحريرى، وقد ذكرهـا ملخصة ،ثم راح يطبق عليهـا نظراته السـابقة من نواحيها الأربع ، ورأى في هذه المقامة صورة من صـور الأدب الإســـلامي في المحتـوى، والشكل الخـارجي، والشكل الداخلي ، وموقف الناس منها .

ويختتـم الباحث العمـل قائلاً : كنت أرجـو أن أنــاقش الجــانب التطبيقـي ،

ولكن البحث امتد إلى مدى لم أكن أتوقعه ، وحسبي أنني ألقيت الضوء على رؤيته النظرية التى تكشف عن طريقة المستشرقين في دراسة قضايانا وطرحها، وسرعان ما تصبح مصدرًا معتمدًا يتلقاه باحثونا ودارسونا ، كما يتلقون المسلمات والبديهيات .



المعرفة والعلم

د. إبراهيم عبد الرحمن رجب

العدد: ٩٣
ص.ص: ٥١ – ٧٣

الإنسان كائن فريد متميز بكل المقاييس، خلقه الله سبحانه وتعالى خلقًا عجيبًا وفضله على كثير من خلقه تفضيلاً .. ولعل من أول ما يتميز به الإنسان عن غيره من المخلوقات من جماد ونبات وحيوان خاصية «الوعي» بذاته ووجوده، ومن ثم «الوعي» بتمايزه عن البيئة المحيطة به، سواء بتمايزه عن البيئة الطبيعية التى سخرها الله له وأودعها من الموارد وما يشبع حاجاته المادية، أو تمايزه عن البيئة الاجتماعية التى تتمثل في غيره من بني الإنسان ممن يعتمد عليهم ويعتمدون عليه حال تعاونهم على تحويل تلك الموارد الطبيعية وتشكيلها وتصنيعها؛ لتصبح مهيأة لإشباع تلك الحاجات الإنسانية بشكل مباشر . تلك إذن هي ثنائية (الفرد) الواعي بذاته المتعدد الحاجات من جانب «البيئة» المادية الاجتماعية التى يستطيع فيها استثمار طاقاته فيما يشبع حاجاته من جانب أخر .. ولا حياة للإنسان الفرد ولا بقاء له على ظهر الأرض إلا بالتفاعل مع بيئته بنوعيها، ولا يمكن للإنسان الفرد أن يتفاعل مع البيئة إلا بأن «يتعرف» أولاً على طبيعتها؛ ليستطيع في ضوء تلك المعرفة التعامل معها بكفاءة تحفظ عليه حياته .. ونستطيع القول إذن : إن «معرفة» النفس ومعرفة البيئة بمكوناتها المادية والاجتماعية إنما هي حجر الزاوية لإمكان بقاء الإنسان حيًا وإمكان استمراره على ظهر الأرض، ومن ثم

ازدهار العمران ونمو الحضارات .. هذا هو مكان «المعرفة» من حياة الإنسان، وهذا هو موقعها المحورى من تقدم الإنسانية وبناء الحضارة، ثم انتقل البحث إلى مصادر وأدوات تحصيل المعرفة الإنسانية، إن المصادر أو الأدوات الأساسية للمعرفة الإنسانية إنما تتمثل في الحواس والعقل ، وإن كان هناك مصادر أخرى للمعرفة لا تقل عنهما أهمية .. وبالرغم من وضوح أهمية الدور الحيوى الذي يقوم به كل من العقل والحواس كمصادر وأدوات لا غنى عنها لتحصيل المعرفة البشرية فإن من المدهش حقًا أن نرى عظماء المفكرين والعلماء يختلفون اختلافًا بينًا في تقديرهم للدور النسبي لكل من العقل والحواس في تحصيل المعرفة . ومن هنا فقد كانت البشرية بحاجة إلى مصدر آخر للمعرفة فوق - الإنسانية بجوار العقل والحواس ألا وهو الوحي .

لم يخلق المولى عز وجل الناس عبثًا ولم يتركهم هملاً، فإنه لم يقتصر على تزويدهم بهذه الأدوات الرائعة للمعرفة - أعنى العقل والحواس - وحدها ؛ وقد علم - سبحانه وتعالى - حدود نفعهما للناس ، وعلم قصورهما عن بلوغ مراقي المعارف الكلية الشاملة ، وقد شاء ببالغ حكمته أن يتفضل على خلقه بمصدر متعال للمعرفة يكمل ويصحح ويتوج مصادر أو أدوات المعرفة الأخرى ألا وهو الوحي .. والوحي خبر السماء تنزلت به الرسل جميعًا حاويًا الإجابات على كافة الأسئلة الوجودية الكبرى .

بعد ذلك تناول البحث أنواع المعرفة ومعايير صدقها ألا وهي :

المعرفة «الشخصية» ، والمعرفة الفلسفية ، والمعرفة العلمية ، والمعرفة الدينية .

إن فلسفة العلم الجديدة المبنية على أحدث المكتشفات العلمية في العلوم الطبيعية ذاتها قد بدأت تتخلى عن النظرة المادية القديمة التى قامت عليها فلسفة العلوم في القرن التاسع عشر ، وتنظر إلى المعرفة العلمية نظرة تكاملية يمكن في إطارها الاستفادة من بصائر الوحي، خصوصًا في محيط العلوم الإنسانية والاجتماعية، على اعتبار أن الإنسان ليس بدنًا أو مادة فقط ، كما كان يزعم المتنطعون في الماضى باسم العلم دون أن يطلعونا على ما لديهم من أدلة ، وإنما يتكون إلى جانب المادة من الروح التى بها حياته الحقيقية ، ولما

كـانت الـروح تنتمي إلى عـالم الغيب حيث حجب الله عنـا المعرفة بكنهها أو «المـادة» التى صنعت منها (إذا جاز هذا التعبير) فقـد لزم أن يكون مصدر المعرفة بسـلوكها وبتفاعلاتهـا مع البدن مصدرًا متعاليًا على المصادر الحسية ، وليس هذا إلا الوحي المتـنزل من عند خـالق الروح والبدن وكل الأكوان ، ومن هنا لا يمكن للبـاحث المنصف أن يسـتمر في الحديث عن الانفصـال بين المعـارف «العلميـة» والمعـارف «الدينيـة» ويصبـح مـن الضروري للبحث العلمي النزيه أن يكون مبنيًّـا على التكـامل بين المعـارف الدينيـة والعلمية دون ادعاء أو تجاوز .



القواعد الشرعية المنظمة للعلاقات الاقتصادية بين الدول الإسلامية وغير الإسلامية

د. شوقي أحمد دنيا

العدد: ٩٣

ص.ص: ١٠٥ – ١٤٩

في البداية يقول الباحث : الإسلام دين هداية شاملة ،وشمولها يمتد على مستوى الدنيا والآخرة ، وعلى مستوى علاقة الإنسان بنفسه وعلاقته بربه وعلاقته بغيره من بني الإنسان ومن كل مخلوقات الله ، كما ينتظم كل جنبات ومجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وغيرها ، ثم إنها هداية رعاية وتنظيم وتوجيه وإرشاد، وليست هداية قهر واضطرار، قال تعالى: ﴿ **إنا هديناه السبيل إما شاكرًا وإما كفورًا** ﴾ ، ﴿**فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**﴾، ﴿ **لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي**﴾ . ثم إنها هداية تحترم عقل الإنسان وتناديه وتناجيه كما تحترم حواسه وملاحظاته وتجاربه ، ومقصود الهداية الإسلامية تحقيق وحماية مصالح الإنسان الأخروية والدنيوية .

ويخلص الباحث إلى أن وجود هداية إسلامية في مجال علاقات الدول الإسلامية بغيرها من الدول هو أمر مقرر شرعًا . والبحث الراهن يحاول التعرف على هذه القواعد في مجال واحد من مجالات هذه العلاقات هو المجال الاقتصادي ، مع الإيمان بأن كل مجالات العلاقات الدولية تؤثر في بعضها البعض . منطلقًا في ذلك من مسلمات تتجسد في الحقائق السالفة محتويًا على

الأقسام التالية :

القسم الأول : التعريف بالعلاقات الاقتصادية الدولية .

القسم الثاني : التعريف بأهم القواعد الشرعية المنظمة للعلاقات الاقتصادية الدولية .

القسم الثالث : التعريف بالحكم الشرعي لبنود العلاقات الاقتصادية الدولية .

القسم الرابع : الواقع المعاصر وإعمال القواعد الشرعية .

خاتمة : استهدف هذا البحث بيان القواعد الشرعية التي تحكم العلاقات الاقتصادية بين الدول الإسلامية وغيرها من الدول ، وقد تناول التعريف بهذه العلاقات وبأهميتها والتعريف بأهم القواعد الشرعية المنظمة لهذه العلاقات ثم التعريف بالحكم الشرعي للعديد من صور هذه العلاقات .. وأخيرًا التعريف بالواقع المعاصر وضغوطه الثقيلة على الدول الإسلامية وتأثيره القوى في كيفية وإمكانية تطبيق الدول الإسلامية لهذه القواعد الشرعية ؛ ومن ثم بيان بأهم المتطلبات اللازم توفرها لتمكين الدول الإسلامية من القيام بذلك على الوجه المقبول .

وقد خلص البحث إلى النتائج التالية:

١ـ الإسلام يولى اهتمامًا كبيرًا بالعلاقات الاقتصادية للدول الإسلامية مع غيرها من الدول ، ويرى أنها ضرورية لمصلحة الدول المسلمة والدول غير المسلمة على السواء .

٢ـ قدم الإسلام العديد من القواعد المنظمة لهذه العلاقات ، والتى تُحْدِثُ فيها أثرًا بارزًا من ناحية النمو والازدهار والصلاحية .

معنى ذلك أن تمسك العالم كله بهذه القواعد كفيل بتدعيم وازدهار العلاقات الاقتصادية الدولية ، وبوضعها في الوضع الصحيح ، وعلى النهج السليم المحقق لمصالح كل الأطراف .

٣ـ جاءت الأحكام الشرعية لمفردات هذه العلاقات من بيع وشراء وتأجير ومشاركات ومداينات وتمويل مؤكدة على الموقف المبدئي للإسلام حيال هذه العلاقات وضرورتها ، فقد أباح قيام هذه التصرفات بين الدول الإسلامية وغيرها .

٤ـ العالم الإسلامي المعاصر يعيش واقعًا ثقيلاً بأعبائه ، فدوله ضعيفة من جهة ، ومفككة للأوصال من جهة ثانية، في الوقت الذي تواجه فيه تحديات

خارجية عنيفة من جهات بالغة القوة وشديدة الحرص على تحقيق أقصى ما يمكن من مكاسب، ومعنى ذلك أن الكثير من مصالح الدول الإسلامية بات معرضًا لمخاطر جسيمة، كما أنه بات من الصعب عليها تمسكها بالقواعد الشرعية المنظمة لهذه العلاقات، وليس أمام هذه الدول للتعامل الفعال بد من توفير بعض المتطلبات من تكامل اقتصادي ، وإصلاحات سياسية وتعليمية ، وحسن رعاية واهتمام بتطبيق التوجيهات الإسلامية في المجال الاقتصادي خاصة، وفي المجالات كلها بوجه عام . ثم تحمل الدولة الإسلامية لمسئوليتها الإشراقية الجادة الرشيدة على قطاع العلاقات الاقتصادية الدولية حماية وتأمينا لمصالحها، ودعمًا وتقوية لما لديها من قطاع خاص .



الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية مناقشة كتاب د. سيد القمني

منصور أبو شافعي

العدد: ٩٣
ص.ص: ١٠٥ . ١٤٩

د. سـيد محمود القمني بـاحث ماركسي في التراث ، استطاع على مدى عشر سنوات وبتسعة كتب أن يضع «جملته» في قلب الخطاب العلماني المعاصر . وعلى مدى السنوات العشر ظل الإعلام العلماني يقدمه كواحد من هؤلاء العلماء الواعدين الصارمين الذي يعتمد العلم لا الأساطير ، ويقدم «جملته» أو مشروعه الفكري على أنه «فتح وكشف كبير» و « اقتحام جريء وفذ» بل «بداية لثورة ثقافية تستلهم.وتطور التراث العقلاني الحر في الثقافة العربية الإسلامية ؛ ليلائم الإسلام (وليس التراث) احتياجات الثورة الاشتراكية القادمة . ولم يقف التقديم العلماني عند حد هذا الانحياز ، لكنه تعدى نقطه الانحياز ؛ ليغلق في وجه العقل باب محاولة المراجعة أو إمكانية النقد بحجة أنَّ نقد مشروع د. القمني الفكري «نقدًا موضوعيًّا أمر مستحيل»، وبنفس اليقينة المنفلتة من احتمالية نتائج البحث العلمي قال د . القمني بلا تحفظ: إنه عاين التراث «حيًّا بلحمه وشحمه ودمه » وقدمه في كتاباته «كما كان حقًّا » .

وقد وضع الباحث يده على المفتاح الحقيقي لمشروع د. القمني ، وهي مهمة تكشف لنا عمق الموقف العلماني «الجهلاني» فبجانب تناقضها مع المعلوم بالضرورة عن «نقد الأصول التاريخية»

في كتب منـاهج البحث فهي تؤكـد على:

أولاً : خروج د . القمـني في كتاباته من رحابة النقد ودخوله ـ الاختياري ـ نفق النقل .

ثانيًا : أن نقله لم ينحصر في حدود المعقـول بنقـل المعلومـات «الصواب» فقـط ، ولكنـه ـ وبوعـي كـامل ـ انفتح علـى الـلا معقـول بنقـل المعلومـات «الخطأ» التي بلا حدود .

ثالثـا : بانفتاحـه اللامعقـول علىالخطأ، فقد تعمد تضبيب المسـاحة العلميـة والعقليـة الفاصلـة بين الخطأ والصواب ، لينتقـل من نفـق النقـل إلى سـرداب الانتقـاء تحت مظلـة «ذلك المعطى الجاهز لـه من أهـل التـاريخ ، وبجـانب تأكدهـا أي المهمـة علـى مـا سبق، فهـي مهمة تفتح لنـا نافذة واسعة على مشـروعه الفكـرى وتثير أكثر من سـؤال عن ثوريـة هذا المشـروع وعن قدرته التثويرية ؟ وتدفعنا إلى فتح الباب للدخـول إلى حلقـات المشروع الفكرى لننقب فيهـا عـن إجابـة علـى السـؤال الملح: هل سـيعيد د. القمـني إنتـاج الإسـلام ماركسـيًا ليلائـم – بعد ماركسته– احتياجات الثورة الاشتراكية «القادمة» ؟ !

ونبـدأ ـ في هـذه الأوراق ـ بإعمـال العقل في ... وطرح السـؤال على كتابه «الحـزب الهـاشمي وتأسـيس الدولـة الإسلامية» :

أولا: لأنـه يتنـاول تـاريخ الإسـلام وهو عقيدة د. القمني المعلنة .

ثانيًا : لأنـه يؤسس بـه لبقية حلقات مشروعه الفكري .

ثالثـا : لأنـه في الرأي العلمـاني يعد واحـدًا مـن أهـم الإهـداءات العربيـة المعـاصرة علـى الإطلاق . الآن وبعد أن حددنـا نقطـة الخلاف نكتـب في عقولنا السـؤال عـن (لمـاذا ..... ؟) ونفتح كتـاب «الحـزب الهـاشمي» لنتعرف على «كيـف ..) أفرزت القواعـد الماضويـة «الجاهليـة» مثلث (الرسـول ـ الرسـالة ـ الدولـة) وذلك ليكون القـاريء ثالثنا في هذه المحاولـة المتواضعـة لمراجعـة ما حواه الكتـاب من فـروض وطروحـات ـ في رأينـا ـ خرجت عن الحقائق ، وخرجت على الثوابت المتفق عليها .

في الختـام يقول البـاحث : هذه مجرد محاولـة ـ متواضعة ـ لكسـر قشرة دعوى «اسـتحالة النقد» لـنرى بعقولنا حقيقـة المشـروع الفكـري للدكتور سيد القمني

وهل - فعلاً - هو بداية لثورة ثقافية تستلهم حقيقة التراث العقلاني الحر في الثقافة العربية الإسلامية .. أم هو مرحلة من مراحل الثورة المضادة التى تنخر - بقصد وبسوء نية - في ثوابتنا الدينية والتاريخية ؟ وهي محاولة -بصدق - لم أنشغل فيها بالتفتيش في قلب د. القمني اليقيني ، إن التكهن بمكنون النوايا مغامرة غير ممكنة ،وغير مجدية على كل المستويات، وهي مغامرة كفيلة بحرق جسر «الحوار» الذي نسعى - بجهد - لمدة . ونجتهد لامتداده إلى الإقرار (الفعلي) والمبدئي بـ (حق الاختلاف) بلا سقف يحد من ممارسة هذا «الحق» سوى سقف «العلم» بأخلاقه وآلياته المنهجية ؛ لذلك فقد اكتفيت بالتعامل العقلي مع كتابات القمني المطبوعة والمنشورة (أي التى يستطاع التأكد مما فيها بالحواس) وتخيرت من كتاباته كتابه «الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية » لأسباب ذكرتها في المقدمة .

وحاولت البحث في توثيق د.القمني بفروضه وإعمال عقلي في كيف «أجبر» بمنهجه المادي النصوص التراثية «على البوح بمكنوناتها» الجاهلية لمثلث (الرسول - الرسالة - الدولة) وقد بذلت ما أستطيعه من جهد انتهى بي إلى النتائج التى سطرتها في الأوراق السابقة، وهي نتائج تذهب بي إلى القول بأن الثورة الثقافية التى ابتدأها د. القمني بكتابه «الحزب الهاشمي » هي ثورة مضاده تنخر - بسوء نية - في ثوابتنا لتلائم - بعد ماركستها - احتياجات الثورة الاشتراكية «القادمة».



الغناء والموسيقى .. حلال أم حرام
القضية في اللغة والقرآن والسنة

د. محمد عمارة

العدد: ٩٣
ص.ص: ٣١ - ٥٠

الغناء كلام ... ولحن .. وأداء .. ولقد دار الحديث عن هذا الغناء في الموروث الإسلامي - سنة شريفة .. وفقهًا .. وفكرًا - تحت مصطلحات عدة منها : مصطلح «اللهو» ومصطلح «السماع» .

وقد يتبادر إلى الذهن المعاصر أن استخدام مصطلح «اللهو» في وصف الغناء إنما يحمل معاني سلبية ، تشي بالكراهة أو التحريم للغناء .. ولما كان هذا الذي قد يتبادر إلى الذهن المعاصر غير وارد ولا صحيح ، كان علينا أن نبادر بضبط مضمون مصطلح «اللهو الذي صنفت تحته - في كتاب السنة - الأحاديث التي وردت في موضوع الغناء.. والذي استخدام كذلك في القرآن الكريم .

فاللهو - في مصطلح العربية - ليس بالضرورة ما يلهى عن الطيبات والعبادات والخيرات .. وإنما هو كل ما يشتغل به الإنسان وينشغل به فيلهيه ويتلهى به عن سواه .. فالاشتغال بالطيبات لهو عن الخبائث ، والعكس صحيح .. واللهو : ما يأنس به الإنسان ويعجب به .. لكن استعمال هذا اللفظ غلب على ما يطرب النفس ويؤنسها ويروح عنها . وكذلك الحال في القرآن الكريم يرد الحديث عن اللهو في سياق المناشط الإنسانية المباحة ، إذا هو لم يله الإنسان عن الفرائض والواجبات

والضرورات .. فتتحدث الآيات عن فرائض وضرورات ومباحات - عن صلاة الجمعة ، والبيع ، والانتشار في الأرض ،و الابتغاء من فضل ا لله ، وذكر الله ، والتجارة ، واللهو - داعية المؤمنين إلى وضع كل منها في مقامها وتوقيتها .

ثم ينتقل الباحث لتوضيح الخلاف المستعر حول الغناء، وقد ارجع ذلك إلى أمرين :

الأول : وقوف البعض عند الفتاوي التى كرهت الغناء المكروه أو حرمت الغناء المحرم .. وتعميم هذه الفتاوى على كل ألوان الغناء .

الثاني : رواية البعض لتسعة عشر «حديثًا» تنهي عن الغناء والمعازف ، أو تحرمها .. والغفلة عن هذه المرويات جميعها - وهي التى تعارض ما أوردناه من الأحاديث الصحيحة ، التى حازت شروط الصحة في البخاري - معلولة بمقاييس الرواية والجرح والتعديل للرواة.. فليس فيها جميعًا حديث واحد سلم من القدح في راو أو أكثر من رواته .

تلك هي الأسباب التى أحدثت الخلط ، فجعلت الغناء عند البعض حرامًا بإطلاق وأخرجته من الحلال المباح في ذاته ، والذي تعرض له الحرمة أو الكراهية أو الندب أو الوجوب بسبب ما يعرض له من المقاصد والملابسات .

الشرائع لا تقضي على الغرائز بل تنظمها :

ولعل قيام الإنسان بمهمته في هذه الحياة ما كانت لتتم على الوجه الذي لأجله خلقه الله إلا إذا كان ذا عاطفة غريزية ، توجهه نحو المشتهيات ، وتلك المتع التى خلقها الله معه في الحياة ، فيأخذ منها القدر الذي يحتاجه وينفعه .

ومن هنا قضت الحكمة الإلهية أن يخلق الإنسان بتلك العاطفة ، وصار من غير المعقول أن يطلب الله منه - بعد أن خلقه هذا الخلق ، وأودع فيه لحكمته السامية هذه العاطفة - نزعها أو إماتتها أو مكافحتها في أصلها، وبذلك لا يمكن أن يكون من أهداف الشرائع السماوية - في أية مرحلة من مراحل الإنسانية - طلب القضاء على هذه الغريزة الطبيعية التى لابد منها في هذه الحياة .

نعم ، للشرائع السماوية بإزاء هذه العاطفة مطلب آخر ، يتلخص في كبح الجماح ، ومعناه : مكافحة الغريزة عن

الحد الذي ينسى به الإنسان واجباته أو يفسد عليه أخلاقه أو يحول بينه وبين أعمال هي له في الحياة ألزم ، وعليه أوجب .

التوسط أصل عظيم في الإسلام : ذلك هو موقف الشرائع السماوية من الغريزة وهوموقف الاعتدال والقصد ، لا موقف الإفراط ولا موقف التفريط .

وهكذا يجب أن يعلم الناس حكم الله في مثل هذه الشئون ، ونرجو بعد ذلك ألا نسمع القول يلقى جزافًا في التحليل والتحريم ، فإن تحريم ما لم يحرمه الله أو تحليل ما حرمه الله كلاهما افتراء وقول على الله بغير علم: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ .

الفهرس العام
للسنة الثالثة والعشرين من المسلم المعاصر
الأعداد ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢

أولاً : فهرس العناوين

ثانيًا فهرس الكُتاب

الدكتور محمد سليم العوّا

الفقه الإسلامي

في طريق التجديد

المكتب الاسلامي

أحمد الخمليشي

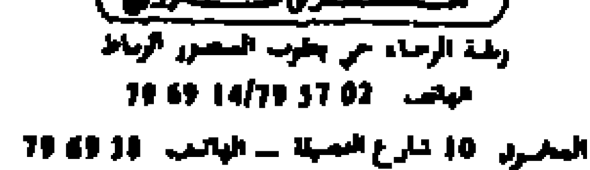
أستاذ بكلية الحقوق

الرباط

وجهة نظر

الجزء الثاني

- الأسرة والطفل والمرأة
- أصول الفقه والفكر الفقهي



زنقة الرجاء حي يعقوب المنصور الرباط

الهاتف 02 57 79/14 69 79

قضايا اسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

منهج التعامل مع القرآن

عبد الله جوادي آملي | محمود البستاني | ناصر مكارم شيرازي
محمد علي التسخيري | احمد بهشتي | طه جابر العلواني
محمد ابو القاسم حاج حمد | غالب حسن | محمد مجتهد شبستري
زياد الدغامين | حسن حنفي | عبد السلام زين العابدين

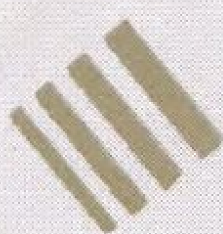
العدد السادس ١٤٢٠ ـ ١٩٩٩

المراسلات:
قم: ص.ب ٣٣٤٧ ـ ٣٧١٨٥ هاتف: ٧٣٢٣٧٨ ـ ٢٥١ ـ ٩٨
بيروت: ص.ب ٨٥ ـ ٢٥ هاتف: ٨١٣٤٣٨ ـ ٣ ـ ٩٦١



AL - MUSLIM AL - MUASSIR

THE CONTEMPORARY MUSLIM



In this Issue

- Singing and music : allowed or prohibited?
- Knowledge and Science.
- The Islamic principles regulating economic relations.
- The Hashemite Party & the establishment of the Islamic State.
- How to reduce your sorrows?

Vol. (23) No.(92)

Al-Moharram, Safar, Rabi I,1420

May - June - July, 1999